البحث الحادي والعشرون

قضية قدم العالم وحدوثه بين المتكلمين والفلاسفة وموقف ابن رشد منها

إعـداد

د. محمد عبد النبي سيد محمد

مدرس العقيدة والفلسفة

في كلية أصول الدين والدعوة بأسيوط

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين سيدنا محمد بن عبد الله خاتم الأنبياء والمرسلين.

وأشهد ألا إله إلا الله وحده لا شريك له الملك الحق المبين، وأشهد أن سيدنا محمدا عبده ورسوله وسيد الأولين والآخرين، وصاحب المقام المحمود والحوض المورود واللواء المعقود الصادق الأمين، صلى الله وسلم وبارك عليه وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد.. فإن مشكلة قدم العالم وحدوثه من المشكلات الكلامية والفلسفية التي شغلت حيزا كبيرا من الجدل الفلسفي والكلامي، لما لهذه المشكلة من أثر في مسألة الاستدلال على وجود الله تعالى وصلته بالعالم، كما أنها تبنى عليها مسألة المعاد الجسماني وحشر الأجساد.

وهي مسألة من أعمق المسائل الكلامية والفلسفية وأكثرها إثارة للجدل بين المتكلمين والفلاسفة، حتى وقع بسببها الاتهام بالتكفير كما حدث من الغزالي بالنسبة للفلاسفة في كتابه الشهير (تهافت الفلاسفة)، فقد كانت هذه المسألة إحدى ثلاث مسائل حكم بسببها بكفرهم كما قالوا:

بثلاثة كفر الفلاسفة العدا *** إذ أنكروها وهي حقا مثبتة

علم بجزئي، حدوث عوالم *** حشر لأجساد وكانت ميتة

ولما كان ابن رشد من أهم الفلاسفة الذين ظهروا في العالم الإسلامي وكان له أثر واضح في الفكر الإسلامي بصفة خاصة والفكر الإنساني بصفة عامة، لاسيما وقد كان له مناقشات حادة مع المتكلمين، ودفاع قوي عن الفلسفة في مواجهة من يهاجمونها في كتابه المعروف (تهافت التهافت)، الذي رد فيه على كتاب الغزالي السالف الذكر، وكذلك كتاب (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال)، وهو في ذات الوقت معروف بأنه فقيه مالكي شديد التمسك بالنصوص الشرعية كان لابد من التعرف على موقفه من هذه القضية.

فالتساؤل الذي يطرحه البحث هو: ما موقف الفيلسوف ابن رشد من هذه القضية؟ هل سار فيها على نهج سابقيه من الفلاسفة الذين قالوا بالفيض وصدور العالم عن الله؟ أو ذهب إلى ما قرره عامة المتكلمين من حدوث العالم لإثبات أن الله خالق هذا العالم ومحدثه؟ أم أن له رأيا ثالثا يغاير الاتجاهين السابقين؟

هذا ما سألقي عليه الضوء من خلال هذا البحث للوقوف على حقيقة رأيه في هذه المسألة وعلى موقفه من الاتجاهات السابقة عليه سواء عند المتكلمين أو الفلاسفة.

وتأتي خطة البحث على النحو التالي:

تمهيد: تعريف بابن رشد ومكانته الفكرية.

المبحث الأول: القدم والحدوث عند المتكلمين.

المطلب الأول: تعريف القدم والحدوث عند المتكلمين.

المطلب الثاني: موقف المتكلمين من قدم العالم وحدوثه.

المبحث الثاني: القدم والحدوث عند الفلاسفة قبل ابن رشد.

المطلب الأول: تعريف القدم والحدوث عند الفلاسفة.

المطلب الثاني: موقف الفلاسفة قبل ابن رشد من قدم العالم وحدوثه.

المبحث الثالث: نقد ابن رشد لمسألة قدم العالم وحدوثه عند المتكلمين والفلاسفة.

المطلب الأول: نقد ابن رشد لحدوث العالم عند المتكلمين.

المطلب الثاني: نقد ابن رشد لقدم العالم عند الفلاسفة.

المبحث الرابع: موقف ابن رشد من مسألة قدم العالم وحدوثه.

الخاتمة: وتشتمل على أهم نتائج البحث وتوصياته.

والله الموفق والهادي إلى سواء السبيل.

تمهيد

تعريف بابن رشد ومكانته الفكرية

اسمه ونسبه:

هُوَ القَاضِي أَبُو الْوَلِيد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد الأندلسي، الفيلسوف. ويلقب بابن رشد " الحفيد " تمييزا له عن جدّه أبي الوليد محمد بن أحمد (المتوفى سنة ٥٢٠هـ)، من أهل قرطبة. يسميه الإفرنج (Averroes) عني بكلام أرسطو وترجمه إلى العربية، وزاد عليه زيادات كثيرة[١].

مولده:

ولد ابن رشد في بيت علم وفقه وقضاء وكان كل من أبيه وجده قاضيا لقضاة قرطبة، وكان مولده قبل وفاة جده بأشهر، فلم يتح له أن يتتلمذ له، فتولى أبوه تنشئته، ولكن مؤلفات الجد ومعالم شخصيته الفكرية كانت فيما يبدو أكثر تأثيرا فيه[٢]، وكانت ولادته سنة عشرين وخمسمائة للهجرة أي سنة ست وعشرين ومائة وألف للميلاد (٥٢٠ – ٥٩٥ هـ = ١١٢٦ – ١١٩٨ م).

مكانته العلمية والفكرية:

لابن رشد مكانة علمية وفلسفية شهد له بها القاصي والداني، والعدو والصديق، والمتقدم والمتأخر، فلم يطالع أحد مؤلفاته في كثرتها تنوعها إلا

(١) انظر: الأعلام، خير الدين الزركلي، ط/ دار العلم للملايين، ٢٠٠٢م، الخامسة عشرة، ٣١٨/٥، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، أبو العباس بن أبي أصيبعة، تحقيق: نزار رضا، ط/ دار مكتبة الحياة-بيروت، ص٥٣٠، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، برهان الدين ابن فرحون اليعمري، تحقيق: محمد الأحمدي أبو النور، ط/ دار التراث للطبع والنشر-القاهرة، ٢٥٧/٢.

(٢) ابن رشد المتكلم، د. حسن الشافعي، ضمن مطبوعة الندوة التراثية الأولى في المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية عن ابن رشد الطبيب والفقيه والفيلسوف المنعقدة في الكويت ١٤١٥هـ-١٩٩٥، ص٥٠٨، ٥٠٩.

عرف له فضله وغزارة علمه واعترف له بذلك، فهو عالم موسوعي جمع بين علوم الشريعة وفنون الحكمة، وألف فيهما فكانت تصانيفه تدل على سعة علمه وتمكنه ورسوخه، فهو فقيه مجتهد قاض فيلسوف طبيب متأدب وهو مع ذلك فاضل متخلق بأخلاق العلماء.

وكان ابن رشد مجتهدا في تحصيل العلم من منابعه وروافده ولم يقتصر تحصيله على العلوم الشرعية والإسلامية بل تعداها إلى علوم الحكمة والفلسفة اليونانية ، وجاءت إحاطته بهذه العلوم عميقة ومتسعة، وكان قد سبقه كثير من فلاسفة الإسلام الذين ألقوا كثيرا من الأضواء على هذا التراث الفكري القديم كابن سينا والفارابي والغزالي، بل وقامت مناظرات بين هؤلاء المفكرين ومجادلات أثرت الحياة الفكرية والثقافية الإسلامية، وهو ما نتبينه من مناقشات الغزالي العميقة لكل من الفارابي وابن سينا في (تهافت الفلاسفة) بل وتكفيره لهما، مما سيدفع بابن رشد إلى أن يدلي بدلوه في تلك المناقشات الفلسفية الدقيقة، وخاصة بكتابه (تهافت التهافت) الذي يرد فيه على الغزالي بردود فلسفية عميقة، بل وتستميله الفلسفة فيضع فيها إنتاجا ضخما كتب له الخلود وأثر فيما أتى بعده تأثيرا كبيرا[١].

قال عنه ابن أبي أصيبعة: "مَشْهُور بِالْفَضْلِ معتن بتحصيل الْعُلُوم أوحد فِي علم الْفِقْه وَالْخلاف واشتغل على الْفَقِيه الْحَافِظ أبي مُحَمَّد بن رزق، وَكَانَ أَيْضا متميزا فِي علم الطِّبّ وَهُو جيد التصنيف حسن الْمعَانِي .. حَدثنِي القَاضِي أَبُومَرْوَان الْبَاجِيّ قَالَ كَانَ القَاضِي أَبُو الْوَلِيد بن رشد حسن الرَّأْي ذكيا رث البزة قوي النَّفس وَكَانَ قد اشْتغل بالتعاليم وبالطب على أبي جَعْفَر بن هَارُون، ولازمه مُدَّة وَأخذ عَنهُ كثيرا من الْعُلُوم الْحكمِيَّة، وَكَانَ ابْن رشد قد قضى مُدَّة فِي إشبيلية قبل قرطبة، وَكَانَ مكينا عِنْد الْمَنْصُور وجيها فِي

(١) تأملات في فلسفة ابن رشد، بركات محمد مراد، ط/ بدون، ١٩٨٤م.

دولته، وَكَذَلِكَ أَيْضا كَانَ وَلَده النَّاصِر يحترمه كثيرا، قَالَ: وَلما كَانَ الْمَنْصُور بقرطبة وَهُوَ مُتَوَجِّه إِلَى غَزْو ألفونسو ذَلِكَ فِي عَام أحد وَتِسْعين وَخَمْسمِائَة استدعى أَبَا الْوَلِيد بن رشد فَلَمَّا حضر عِنْده احترمه كثيرا وقربه إِلَيْهِ"(١).

ولكن لم يلبث المنصور أن نقم عليه وحدد إقامته في أليسانة (وَهِي بلد قريب من قرطبة وَكَانَت أَولا للْيَهُود) وَأَن لَا يخرج عَنْهَا بسبب بعض الوشايات من خصومه الذين حسدوه لمنزلته من الخليفة "واتهمه خصومه بالزندقة والإلحاد، فأوغروا عليه صدر المنصور، فنفاه إلى مراكش، وأحرق بعض كتبه، ثم رضي عنه وأذن له بالعودة إلى وطنه"(٢).

وقال الضبي: "فقيه حافظ مشهور مشارك في علوم جمة وله تواليف تدل على معرفته"(٣).

وقال الحافظ الذهبي: "تفقه وبرع وسمع الحديث وأتقن الطب، ثم أقبل على الكلام والفلسفة حتى صار يضرب به المثل فيها، وصنف التصانيف مع الذكاء المفرط والملازمة للاشتغال ليلًا ونهارًا"(٤).

وقال ابن فرحون: "كانت الدراية أغلب عليه من الرواية، ودرس الفقه والأصول وعلم الكلام ولم ينشأ بالأندلس مثله كمالاً وعلماً وفضلاً، وكان على شرفه أشدالناس تواضعاً، وأخفضهم جناحاً، وعني بالعلم من صغره إلى كبره حتى حكي أنه لم يدع النظر ولا القراءة مذ عقل إلا ليلة وفاة أبيه وليلة بنائه على أهله وأنه سود – فيما صنف وقيد وألف وهذب واختصر –نحواً من عشرة آلاف ورقة، ومال إلى علوم الأوائل، وكانت له فيها الإمامة دون أهل

(١) عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ابن أبي أصيبعة،ص٥٣٠.
(٢) الأعلام للزركلي (٣١٨/٥).
(٣) بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس، أبو جعفر أحمد بن يحيى الضبي، ط/ دار الكاتب العربي-القاهرة، ١٩٦٧م،ص٥٤.
(٤) العبر في خبر من غبر، أبو عبد الله شمس الدين الذهبي، تحقيق: محمد السعيد بسيوني زغلول، ط/ دار الكتب العلمية-بيروت، ١١٢/٣.

عصره، وكان يفزع إلى فتياه في الطب كما يفزع إلى فتياه في الفقه، مع الحظ الوافر من الإعراب والآداب والحكمة، حكي عنه أنه كان يحفظ شعر المتنبي وحبيب، وَيكثر التمثل بهما فِي مَجْلِسه ويورد ذَلِك أحسن إِيرَاد"[(١)].

وقد اشتهر ابن رشد عند الأوربيين بسبب جهوده في ترجمة وشرح وتلخيص كتب أرسطو، والسبب في ذلك على ما يذكر عبد الواحد المراكشي حكاية عن أحد تلاميذ ابن رشد عنه "قال: استدعاني أبو بكر بن طفيل يومًا فقال لي: سمعت اليوم أمير المؤمنين يتشكى من قلق عبارة أرسطو طاليس، أو عبارة المترجمين عنه، ويذكر غموض أغراضه، ويقول: لو وقع لهذه الكتب من يلخصها ويقرب أغراضها بعد أن يفهمها فهمًا جيدًا لقرب مأخذها على الناس؛ فإن كان فيك فضل قوة لذلك فافعل، وإني لأرجو أن تفي به؛ لما أعلمه من جودة ذهنك وصفاء قريحتك وقوة نزوعك إلى الصناعة، وما يمنعني من ذلك إلا ما تعلمه من كُبْرة سنى، واشتغالي بالخدمة، وصرف عنايتي إلى ما هو أهم عندي منه، قال أبو الوليد: فكان هذا الذي حملني على تلخيص ما لخصته من كتب الحكيم أرسطو طاليس"[(٢)].

قال شهاب الدين التلمساني: "وأما الفلسفة فإمامها في عصرنا أبو الوليد بن رشد القرطبي وله فيها تصانيف جحدها لما رأى انحراف منصور بني عبد المؤمن عن هذا العلم، وسجنه بسببها"[(٣)].

وقد وصل إلينا كثير من هذه المؤلفات ما بين شروح وتلخيص وتفسير لكتب أرسطو، حتى لقب بسببها بالشارح الأكبر.

---

(١) الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، ٢٥٧/٢، التكملة لكتاب الصلة، محمد بن عبد الله بن أبي بكر القضاعي المعروف بابن الأبار، تحقيق: عبد السلام الهراس، ط/ دار الفكر للطباعة-لبنان، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م، ٧٤/٢.
(٢) المعجب في تلخيص أخبار المغرب،محيي الدين عبد الواحد المراكشي، تحقيق: صلاح الدين الهواري، ط/ المكتبة العصرية-بيروت، الأولى، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٦م، ص١٧٩.
(٣) نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، شهاب الدين التلمساني، تحقيق: إحسان عباس، ط/ دار صادر-بيروت، الأولى، ١٩٨٦م، ١٨٥/٣، ١٨٦.

أما شيوخه فقد "روى عن أبيه أبي القاسم استظهر عليه الموطأ حفظاً وأخذ الفقه عن أبي القاسم بن بشكوال وأبي مروان بن مسرة وأبي بكر بن سمحون وأبي جعفر بن عبد العزيز وأبي عبد الله المازري، وأخذ علم الطب عن أبي مروان بن جزيول البلنسي"[1].

وأما تلاميذه فقد "حدث وسمع منه أبو بكر بن جهور وأبو محمد بن حوط الله وأبو الحسن سهل بن مالك وغيرهم، وَخلف ولدا طَبِيبا عَالما بالصناعة يُقَال لَهُ أَبُو مُحَمَّد عبد الله، وَخلف أَيْضا أَوْلَادًا قد اشتغلوا بالفقه واستخدموا فِي قَضَاء الكور، وَمن كَلَام أبي الْوَلِيد بن رشد قَالَ من اشْتغل بِعلم التشريح ازْدَادَ إيمانا بِاللَّه[2].

وقد برع ابن رشد في الطب كما برع في الفلسفة، فألف كتابه (الكليات) الذي يعد موسوعة طبية بمفهوم عصره .. كما شرح ابن رشد ولخص كثيرا من المؤلفات الطبية اليونانية، كما وضع كتابه بداية المجتهد ونهاية المقتصد الذي يعتبر من عيون الفقه وأركانه على مذهب الإمام مالك[3].

حفظ القرآن وروى عن أبيه الموطأ واستظهره عليه، كما روى عن المازري وابن بشكوال وغيرهما من أصدقاء أبيه، وورث أمجاد الأسرة وشرفها المعنوي .. فكان تحرر الجد من المذهبية ونفوره من التقليد ونزوعه إلى التجديد الفقهي وقوة شخصيته واعتداده بشخصيته ورأيه هي أبرز الصفات في حفيده الذي خلد الأسرة، ليس على الصعيد المحلي فحسب بل على مستوى إنساني رحب وموصول، وانطلق كأهل عصره يتعلم الأدب والعربية .. ودرس الفقه وأصوله على أئمة عصره، وأتقن الكلام على أصول الأشاعرة وتطلع إلى تجديد هذه العلوم بالتأليف فيها على نمط جديد.

(١) الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، ٢٥٧/٢.
(٢) المرجع السابق، ٢٥٩/٢، عيون الأنباء في طبقات الأطباء،ص٥٣٣.
(٣) تأملات في فلسفة ابن رشد، بركات محمد مراد، ١٩٨٤.

وكان طلعة ذكيا دءوبا مثابرا على التحصيل والتأليف، فاتجه بعد التمكن من العربية والعلوم الإسلامية إلى الدراسات الفلسفية والمنطقية، والعلوم الطبية، حتى كانت له الإمامة في علوم الأوائل دون أهل عصره يفزع إليه في الفتوى في الطب كالفقه مع العربية والأدب، وقد كان هذا الجانب من ثقافته سببا لبروزه وشهرته(١).

إنتاجه العلمي:

ابن رشد غزير الإنتاج العلمي وقد خلف لنا تراثا متنوعا يدل على موسوعيته وعمقه الفكري وإبداعه واستقلاله ورسوخه في كثير من العلوم والفنون، وقد تميز بصدق عبارته ويمكن تقسيم هذا النتاج العلمي والفكري الخصب الثري إلى ثلاث مجموعات:

المجموعة الأولى: المؤلفات التي أودعها عصارة فكره وخلاصة آرائه سواء في العلوم الشرعية أو العقلية أو الطب.

ولأبي الْوَلِيد بن رشد من الْكتب:

-كتاب التَّحْصِيل جمع فِيهِ اخْتِلَاف أهل الْعلم مَعَ الصَّحَابَة وَالتَّابِعِينَ وتابعيهم وَنصر مذاهبهم وَبَين مَوَاضِع الِاحْتِمَالَات الَّتِي هِيَ مثار الِاخْتِلَاف.

-كتاب الْمُقدمَات فِي الْفِقْه

-كتاب نِهَايَة الْمُجْتَهد فِي الْفِقْه

-كتاب الكليات في الطب، وَقد أَجَاد فِي تأليفه وَكَانَ بَينه وَبَين أبي مَرْوَان بن زهر مَوَدَّة وَلما ألف كِتَابه هَذَا فِي الْأُمُور الْكُلية قصد من ابْن زهر أَن يؤلف كتابا فِي الْأُمُور الْجُزْئِيَّة لتَكون جملَة كِتَابَيْهِمَا ككتاب كَامِل فِي صناعَة الطب.

-كتاب الْحَيَوَان.

(١) ابن رشد المتكلم، د. حسن الشافعي، ص٥٠٨، ٥٠٩،

-كتاب الضَّرُورِيّ فِي الْمنطق

-كتاب تهافت التهافت يرد فِيه على كتاب التهافت للغزالي.

-كتاب منهاج الْأَدِلَّة فِي علم الْأُصُول.

-كتاب صَغِير سَمَّاهُ فصل الْمقَال فِيمَا بَين الْحِكْمَة والشريعة من الِاتِّصَال.

-مقَالَة فِي الْعقل.

-مقَالَة فِي الْقيَاس.

-كتاب فِي الفحص هَل يُمكن الْعقل الَّذِي فِينَا وَهُوَ الْمُسَمّى بالهيولاني أَن يعقل الصُّور الْمُفَارقَة بِآخِرِهِ أَولَا يُمك نذَلِك وَهُوَ الْمَطْلُوب الَّذِي كَانَ أرسطو طاليس وعدنا بالفحص عَنهُ فِي كتاب النَّفس.

- مقَالَة فِي أَن مَا يَعْتَقِدهُ المشاؤون وَمَا يَعْتَقِدهُ المتكلمون من أهل ملتنا فِي كَيْفيَّة وجود الْعَالم مُتَقَارب فِي الْمَعْنى.

-مقَالَة فِي التَّعْرِيف بِجِهَة نظر أبي نصر فِي كتبه الْمَوْضُوعَة فِي صناعَة الْمنطق الَّتِي بأيدي النَّاس وبجهة نظر أرسطو طاليس فِيهَا وَمِقْدَار مَا فِي كتاب كتاب من أَجزَاء الصِّنَاعَة الْمَوْجُودَة فِي كتب أرسطو طاليس وَمِقْدَار مَا زَاد لاخْتِلَاف النّظر يَعْنِي نظريهما.

-مقَالَة فِي اتِّصَال الْعقل المفارق بالإنسان.

-مقَالَة فِي اتِّصَال الْعقل بالإنسان.

-مَسْأَلَة فِي الزَّمَان.

-مقَالَة فِي فسخ شُبْهَة من اعْترض على الْحَكِيم وبرهانه فِي وجود الْمَادَّة الأولى وتبيين أَن برهَان أرسطو طاليس هُوَ الْحق الْمُبين.

-مقَالَة فِي الرَّد على أبي عَليّ بن سينا فِي تقسيمه الموجودات إِلَى مُمكن على الْإِطْلَاق وممكن بِذَاتِهِ وَاجِب بِغَيْرِهِ وَإِلَى وَاجِب بِذَاتِهِ.

-مقَالَة فِي المزاج

-مَسْأَلَة فِي نَوَائِب الْحمى.

-مقَالَة فِي حميات العفن.

-مسَائِل فِي الْحِكْمَة.

-مقَالَة فِي حَرَكَة الْفلك.

-كتاب فِيمَا خَالف أَبُو النَّصْر لأرسطو طاليس فِي كتاب الْبُرْهَان من ترتيبه وقوانين الْبَرَاهِين وَالْحُدُود.

-مقَالَة فِي الترياق.

والمجموعة الثانية: الشروح التي تناول فيها شرح كتب الفيلسوف اليوناني الشهير أرسطو والتي بسببها لقب بالشارح الأكبر وكان لها أكبر الفضل في معرفة أوربا بحقيقة آرائه، وغيرها من الشروح كشرحه للمستصفى للغزالي في أصول الفقه، ومنها أيضا:

-شرح الأرجوزة المنسوبة إِلَى الشَّيْخ الرئيس ابْن سينا فِي الطِّبّ.

-شرح كتاب السَّمَاء والعالم لأرسطو طاليس.

-شرح كتاب النَّفس لأرسطو طاليس

-الْمسَائِل المهمة على كتاب الْبُرْهَان لأرسطو طاليس.

-شرح كتاب الْقيَاس لأرسطو طاليس.

والمجموعة الثالثة: مجموعة الملخصات التي لخص فيها كتب أرسطو وبعض فلاسفة اليونان، مثل:

-تَلْخِيص الإلهيات لنيقولاوس.

-تَلْخِيص كتاب مَا بعد الطبيعة لأرسطو طاليس.

-تَلْخِيص كتاب الْأَخْلَاق لأرسطو طاليس.

-تَلْخِيص كتاب الْبُرْهَان لأرسطو طاليس.

-تَلْخِيص كتاب السماع الطبيعي لأرسطو طاليس.

-تَلْخِيص كتاب الاسطقسات لِجَالِينُوسَ.

-تَلْخِيص كتاب المزاج لِجَالِينُوسَ.

-تَلْخِيص كتاب القوى الطبيعية لِجَالِينُوسَ.

-تَلْخِيص كتاب الْعِلَل والأعراض لِجَالِينُوسَ تَلْخِيص كتاب التعرف لِجَالِينُوسَ.

-تَلْخِيص كتاب الحميات لِجَالِينُوسَ.

-تَلْخِيص أول كتاب الْأَدْوِيَة المفردة لِجَالِينُوسَ.

-تَلْخِيص النّصْف الثَّانِي من كتاب حِيلَة الْبُرْء لِجَالِينُوسَ(١).

وفاته:

توفي في صفر بمراكش، يَوْم الْخَمِيس التَّاسِع من صفر سنة خمس وَتِسْعين وَخَمْسمِائَة وَقبل وَفَاة الْمَنْصُور الَّذِي نكبه بِشَهْر أَو نَحوه وَدفن بخارجها ثمَّ سيق إِلَى قرطبة فَدفن بهَا، وَذكر ابْن فرقد أَنه توفّي بِحَضْرَة مراكش بعد النكبة الْحَادِثَة عَلَيْهِ المشتهرة الذّكر فِي شهر ربيع الأول سنة خمس وَتِسْعين وَخَمْسمِائَة وَغلط ابْن عمر فَجعل وَفَاته تَاسِع صفر سنة سِتّ وَتِسْعين(٢).

(١) عيون الأنباء في طبقات الأطباء (ص٥٣٢، ٥٣٣)، الأعلام للزركلي (٥/ ٣١٨).
(٢) انظر: التكملة لكتاب الصلة، ٧٥/٢.

المبحث الأول

القدم والحدوث عند المتكلمين

المطلب الأول: تعريف القدم والحدوث عند المتكلمين:

من الأمور البديهية أن كل موجود فهو إما قديم أو حادث، قال الباقلاني: "الموجودات كلها على ضربين قديم لم يزل ومحدث لوجوده أول"(١).

أما القديم عند المتكلمين فنوعان؛ قديم ذاتي وقديم زماني، فالقديم الذاتي هو ما لا أول لوجوده، وهو الله تعالى وصفاته، والقديم الزماني هو السابق على غيره في الوجود وإن كان لوجوده أول.

ولهذا قال الباقلاني: "فالقديم هو المتقدم في الوجود على غيره، وقد يكون لم يزل، وقد يكون مستفتح الوجود، دليل ذلك قولهم: بناء قديم، يعنون أنه الموجود قبل الحادث بعده، وقد يكون المتقدم بوجوده على ما حدث بعده متقدما إلى غاية وهو المحدث المؤقت الموجود، وقد يكون متقدما إلى غير غاية، وهو القديم جل ذكره وصفات ذاته، لأنه لوكان متقدم إلى غاية يؤقت بها فقال إنه قبل العالم بعام أو مائة ألف عام لأفاد توقيت وجوده أنه معدوم قبل ذلك الوقت والله يتعالى عن ذلك"(٢).

وقيل: "الْقَدِيم: هُوَ عبارَة عَمَّا لَيْسَ قبله زَمَانا شَيْء، وَقد يُقَال على مَا مر عَلَيْهِ حول، وَلِهَذَا قَالُوا: من قَالَ: (كل عبد قديم لي فَهُوَ حر) يحمل على من مضى عَلَيْهِ عِنْده سنة، وَقد يُطلق على الْمَوْجُود الَّذِي لَا يكون وجوده من الْغَيْر، وَقد يُطلق أَيْضا على الْمَوْجُود الَّذِي لَيْسَ وجوده مَسْبُوقا بِالْعدمِ، وَالْأول: هُوَ الْقَدِيم بِالذَّاتِ، (وَهُوَ الله سُبْحَانَهُ) ويقابله الْحَادِث بِالذَّاتِ،

(١) تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، ط/ مؤسسة الكتب الثقافية –لبنان،الأولى، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م، ص٣٦.
(٢) المصدر السابق.

وَالثَّانِي: هُوَ الْقَدِيم بِالزَّمَانِ، ويقابله الْمُحدث بِالزَّمَانِ"[١].

فالقديم الذاتي عند المتكلمين لا يستند في وجوده إلى غيره، ولا يتوقف عليه، بل وجوده لذاته، ولذا يقول الإيجي: "القديم لا يستند إلى القادر المختار أي لا يكون أثرا صادرا منه اتفاقا من المتكلمين وغيرهم"[٢].

ومن ذلك يتبين لنا أمران:

الأول: أن القديم عند المتكلمين نوعان: قديم حقيقي أو مطلق وهو القديم الذاتي وهو الله تعالى وصفاته، وقديم نسبي وهو القديم الزماني وهو كل ما كان سابقا على غيره في الوجود، وأن لفظ القديم عندهم إذا أطلق انصرف إلى النوع الأول وهو القديم الذاتي، في مقابلة الحادث مطلقا.

الثاني: أن القدم الزماني أعم من القدم الذاتي، فالقديم الذاتي هو قديم زمانا أيضا باعتبار تقدمه على كل ما عداه في الوجود، "فكل قديم بالذات قديم بالزمان ولا عكس، فالقديم بالذات أخص من القديم بالزمان"[٣].

وأما الحادث أو المحدث عندهم فهو مقابل للقديم، وقد عرفوه بأنه: "هو الموجود من عدم يدل على ذلك قوله محدث بفلان حادث من مرض أو صداع إذا وجد به بعد أن لم يكن، وحدث به حدث الموت، وأحدث فلان في هذه العرصة بناء أي فعل ما لم يكن قبل"[٤].

وقيل: "الْحَادِث: كل مَا كَانَ وجوده طارئا على عَدمه أَو عَدمه طارئا على وجوده فَهُوَ حَادث"[٥].

---

(١) الكليات،أبو البقاء الكفوي، تحقيق: عدنان درويش، محمد المصري، ط/ مؤسسة الرسالة-بيروت، ص٧٢٧.

(٢) المواقف،عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي،تحقيق: عبد الرحمن عميرة، ط/ دار الجيل-بيروت، الأولى، ١٩٩٧م، ٣٦٣/١.

(٣) التوقيف على مهمات التعاريف، زين الدين عبد الرؤوف المناوي، ط/ عالم الكتب-القاهرة، الأولى، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م، ص٢٦٩.

(٤) تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل،ص٣٧.

(٥) الكليات، أبو البقاء أيوب بن موسى الكفوي، ص٣٥٩.

وكما ينقسم القديم إلى ذاتي وزماني كذلك ينقسم الحادث إلى نفس القسمين، قال الجرجاني: "الحادث: ما يكون مسبوقًا بالعدم، ويسمى: حدوثًا زمانيًا، وقد يعبر عن الحدوث بالحاجة إلى الغير، ويسمى: حدوثًا ذاتيًا"[١].

فالقدم والحدوث مصطلحان متقابلان، "الحدوث: وجود الشيء بعد عدمه عرضا أو جوهرا، وإحداثه إيجاده، وإحداث الجوهر ليس إلا لله، والحادث ما وجد بعد أن لم يكن"[٢].

وكل منهما ينقسم إلى ذاتي وزماني، "الحدوث الذاتي: كون الشيء مفتقرا في وجوده إلى الغير، والحدوث الزماني: كون الشيء مسبوقا بالعدم سبقا زمانيا، فالأول أعم"[٣].

"والقديم بالذات يقابله المحدث بالذات، وهو ما يكون وجوده من غيره، كما أن القديم بالزمان يقابل المحدث بالزمان، وهو ما سبق عدمه وجوده مسبقا زمانيا"[٤].

والخلاصة أن كلا من القدم والحدوث ينقسم إلى حقيقي ويسمى ذاتيا، وإضافي ويسمى زمانيا.

قال التفتازاني: "كل من القدم والحدوث قد يوجد حقيقيا وقد يوجد إضافيا؛ أما الحقيقي فقد يراد بالقدم عدم المسبوقية بالغير، وبالحدوث المسبوقية به ويسمى ذاتيا، وقد يخص الغير بالعدم فيراد بالقدم عدم المسبوقية بالعدم، وبالحدوث المسبوقية به، وهو معنى الخروج من العدم إلى الوجود ويسمى زمانيا، وهذا هو المتعارف عند الجمهور، وأما الإضافي فيراد بالقدم كون ما مضى من زمان وجود الشيء أكثر، وبالحدوث كونه أقل، فالقدم الذاتي أخص من الزمان"[٥].

(١) التعريفات،الشريف علي بن محمد الجرجاني، ط/ دار الكتب العلمية-بيروت، الأولى، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م، ص٨١.
(٢) التوقيف على مهمات التعاريف، ص١٣٧.
(٣) المرجع السابق،ص١٣٧.
(٤) المرجع السابق، ص٢٦٩.
(٥) شرح المقاصد في علم الكلام،سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، ط/ دار المعارف المعارف النعمانية-باكستان، ١٤٠١هـ-١٩٨١م، ١٢٩/١.

المطلب الثاني: موقف المتكلمين من قدم العالم وحدوثه:

يرى المتكلمون أن العالم حادث ومخلوق من العدم دفعة واحدة وبلا واسطة، خلقه الله على الهيئة وفي الزمان اللذين أرادهما باختياره وإرادته.

والعالم عند المتكلمين هو "كل موجود سوى الله تعالى وصفة ذاته، ثم العالم جواهر وأعراض فالجوهر هو المتحيز وكل ذي حجم متحيز، والعرض هو المعنى القائم بالجوهر كالألوان والطعوم والروائح والحياة والموت والعلوم والإرادات والقدر القائمة بالجواهر"(١).

وقال أبو سعيد: "العالم هو اسم لكل موجود سوى الله تعالى، وينقسم قسمين؛ جواهر وأعراض، فالجوهر كل ذي حجم متميز، والحيز تقدير المكان، ومعناه أنه لا يجوز أن يكون عين ذلك الجوهر حيث هو، وأما العرض فالمعاني القائمة بالجوهر، كالطعوم والروائح والألوان"(٢).

"قال المتكلمون: العالم كل موجود سوى الله تعالى، وتحقيق الكلام في هذا الباب أن نقول؛ الموجود على قسمين، وذلك لأن الموجود إما أن يكون من حيث هو هو غير قابل للعدم ألبتة، وإما أن يكون من حيث هو هو قابلا للعدم، فالموجود الذي تكون حقيقته من حيث هي هي غير قابلة للعدم ألبتة فهو المسمى بواجب الوجود لذاته وهو الله سبحانه وتعالى، وأما الموجود الذي تكون حقيقته من حيث هي هي قابلة للعدم فهو المسمى بممكن الوجود لذاته، وهو بحسب القسمة العقلية على ثلاثة أقسام: المتحيز، والحال في المتحيز، والذي لا يكون لا متحيزا ولا حالا في المتحيز"(٣).

---

(١) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، إمام الحرمين أبو المعالي الجويني، تحقيق: محمد يوسف موسى-علي عبد المنعم عبد الحميد، ط/ مطبعة السعادة-القاهرة، ١٣٦٩هـ-١٩٥٠م، ص١٧.

(٢) الغنية في أصول الدين، أبو سعيد عبد الرحمن النيسابوري المتولي الشافعي، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، ط/ مؤسسة الكتب الثقافية، الأولى، ١٤٠٦هـ-١٩٨٧م، ص٤٩، ٥٠.

(٣) الأربعين في أصول الدين، فخر الدين الرازي، ط/ مكتبة الكليات الأزهرية-القاهرة،

إن قضية حدوث العالم هي قضية أساسية وجوهرية في البرهان على وجود الله عند المتكلمين وكذلك في إثبات المعاد الجسماني، لذا اشتهر عندهم أن الدليل الأول والأهم على إثبات وجود الله تعالى هو دليل الحدوث أي قولهم: العالم حادث، وكل حادث لابد له من محدث، وهذا المحدث إما أن يكون حادثا فيحتاج إلى محدث آخر أو يكون قديما، فإن كان قديما فقد ثبت المطلوب، وإن كان حادثا احتاج إلى محدث وهكذا إما أن يدور الأمر أو يتسلسل أو ينتهي إلى إثبات المحدث القديم، والدور والتسلسل باطلان، فلزم إثبات المحدث القديم(١).

قال الآمدي: "مذهب أهل الحق من المتشرعين: أن كل موجود سوى الواجب بذاته فوجوده بعد العدم، وكائن بعدما لم يكن، وأن الله تعالى كان ولا كائن، وأن ما أبدعه لم يكن معه"(٢).

ومما استدلوا به على حدوث العالم وقدم الخالق سبحانه"إِنَّه أخبر أَنه خَالق كل شَيْء وبديع السَّمَاوَات وَالْأَرْض وَأَن لَهُ ملك مَا فِيهِنَّ.. وَلَيْسَ أحد من الْأَحْيَاء ادّعى لنَفسِهِ الْقدَم أَوأَشَارَ إِلَى معنى يدل على قدمه، بل لَو قَالَ لعرف كذبه هُوَ بِالضَّرُورَةِ، وَكَذَا كل من حَضَره بِمَا رَأَوْهُ صَغِيرا، وَيذكر ابتداؤه أَيْضا لذَلِك لزم القَوْل بِحَدَث الْأَحْيَاء، ثمَّ الْأَمْوَات تَحت تَدْبِير الْأَحْيَاء، فهم أَحَق بِالْحَدَثِ"(٣).

وَمن الأدلة على حدوث العالم أيضا "أَن كل عين من الْأَعْيَان يحس محاطا بِالضَّرُورَةِ مَبْنِيا بِالْحَاجةِ، والقدم هُوَ شَرط الْغِنَى، لِأَنَّهُ يسْتَغْنى بقدمه

الأولى ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م، ص١٩.

(١) انظر: الاقتصاد في الاعتقاد، أبو حامد محمد محمد بن محمد بن أحمد الغزالي، ط/ دار الكتب العلمية-بيروت، الأولى، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م، ص٣٠.

(٢) أبكار الأفكار في أصول الدين، تحقيق: أحمد محمد المهدي،ط/ مطبعة دار الكتب والآثار القومية-القاهرة، الثانية، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م، ٣٠٦/٣.

(٣) التوحيد، أبو منصور الماتريدي، تحقيق: فتح الله خليف، ط/ دار الجامعات المصرية-الإسكندرية، ص١١.

عَن غَيره، والضرورة وَالْحَاجة يحوجانه إِلَى غَيره، فَلَزِمَ بِهِ حَدثهُ"[1].

"وَدَلِيل آخر أَن الْعَالم لَا يَخْلُو من أَن يكون قَدِيما على مَا عَلَيْهِ أَحْوَاله من اجتماع وتفرق وحركة وَسُكُون وخبيث وَطيب وَحسن وقبيح وَزِيَادَة ونقصان وَهن حوادث بالحس وَالْعقل إِذْ لَا يجوز اجتماع الضدين فَثَبت التَّعَاقُب وَفِيها لْحَدث وَجَمِيع الْحَوَادِث تَحت الْكَوْن بعد أَن لم تكن فَكَذَلِك مَا لَا يَخْلُو عَنَّا وَلَا يسبقها أَو كَانَ إنْشَاء عَن أصل لَا بِهَذِهِ الصّفة أَو انْتقل إِلَيْهَا باعتراضها فِيهِ فَإِن كَانَ ذَلِك ثَبت أَن هَذَا الْعَالم حَادث وَبَطل قَول من يُنكر الْحُدُوث"[2].

ومن الأدلة على حدوث العالم" أَن أجسام الْعَالم لَا تَخْلُو عَن الْحَرَكَة والسكون، وهما حادثان، وَمَا لَا يَخْلُو عَن الْحَوَادِث فَهُوَ حَادث، فَفِي هَذَا الْبُرْهَان ثَلَاث دعاوى:

الأولى:قَوْلنَا:(إِن الْأَجْسَام لَا تَخْلُو عَن الْحَرَكَة والسكون) وَهَذِه مدركة بالبديهة والاضطرار.

الثَّانِيَة: قَوْلنَا: (إِنَّهُمَا حادثان) وَيدل على ذَلِك تعاقبهما، وَوُجُود الْبَعْض مِنْهُمَا بعد الْبَعْض، وَذَلِكَ مشَاهد فِي جَمِيع الْأَجْسَام.

الثَّالِثَة: قَوْلنَا: (مَا لَا يَخْلُو عَن الْحَوَادِث فَهُوَ حَادث) وبرهانه: أَنه لَو لم يكن كَذَلِك لَكَانَ قبل كل حَادث حوادث لَا أول لَهَا، وَلَو لم تنقض تِلْكَ الْحَوَادِث بجملتها لَا تَنْتَهِي النّوبَة إِلَى وجود الْحَادِث الْحَاضِر فِي الْحَال، وانقضاء مَا لَا نِهَايَة لَهُ محَال، وَلِأَنَّهُ لَو كَانَ للفلك دورات لَا نِهَايَة لَهَا لَكَانَ يَخْلُو عددهَا عَن أَن تكون شفعاً أَو وترا أَو شفعاً ووتراً جَمِيعًا أَو لَا شفعاً لَا وترا، ومحال أَن تكون شفعاً ووتراً جَمِيعًا أَولَا شفعاً وَلَا وترا فَإِن ذَلِك جمع بَين النَّفْي وَالْإِثْبَات، إِذْ فِي إِثْبَات أَحدهمَا نفي الآخر وَفِي نفي أَحدهمَا إِثْبَات الآخر،

(١) المصدر السابق، ص١١، ١٢.
(٢) التوحيد للماتريدي، ص١٣.

ومحال أَن يكون شفعاً لِأَن الشفع يصير وترا بِزِيَادَة وَاحِد وَكَيف يعوز مَا لَانِهَايَة لَهُ وَاحِد"(١).

"وَالدَّلِيل على حُدُوث الْأَجْسَام أَنَّهَا لم تسبق الْحَوَادِث وَلم تُوجد قبلهَا وَمَا لم يسْبق الْمُحدث مُحدث كَهُوَ، إِذْ كَانَ لَا يَخْلُو أَن يكون مَوْجُودا مَعَه أَو بعده، وكلا الْأَمريْنِ يُوجب حُدُوثه، وَالدَّلِيل على أَن الْجِسْم لَا يجوز أَن يسْبق الْحَوَادِث أَنا نعلم باضطرار أَنه مَتى كَانَ مَوْجُودا فَلَا يَخْلُو أَن يكون متماس الأبعاض مجتمعا أَو متباينا مفترقا، لِأَنَّهُ لَيْسَ بَين أَن تكون أجزاؤه متماسة أَو متباينة منزلَة ثَالِثَة، فَوَجَبَ أَلا يَصح أَن يسْبق الْحَوَادِث، وَمَا لم يسْبق الْحَوَادِث فَوَاجِب كَونه مُحدثا، إِذْ كَانَ لَابُد أَن يكون إِنَّ مَا وجد مَعَ وجودهَا أَو بعْدهَا، فَأَي الْأَمريْنِ ثَبت وَجب بِهِ الْقَضَاء على حُدُوث الْأَجْسَام"(٢).

وبعد إثبات حدوث العالم ينطلق المتكلمون إلى إثبات الخالق القديم، قال الآمدي: "ومبدأ النّظر ومجال الْفِكر ينشأ من الْحَوَادِث الْمَوْجُودَة بعد الْعَدَم؛ فَإِن وجودهَا إِمَّا أَن يكون لَهَا لذاتها أَو لغَيْرهَا، لَا جَائِز أَن يكون لَهَا لذاتها، وَإِلَّا لما كَانَت مَعْدُومَة، وَإِن كَانَ لغَيْرهَا فَالْكَلَام فِيهَا، وَإِذ ذَاك فإمَّا أَن يقف الْأَمر على مَوْجُود هُوَ مبدأ الكائنات ومنشأ الحادثات، أَو يتسلسل الْأَمر إِلَى غير النِّهَايَة، فَإِن قيل بالتسلسل فَهُوَ مُمْتَنع"(٣).

فالمتكلمون يرون أنه لا قديم بالذات سوى الله تعالى، وما وقع في عبارة بعضهم أن صفات الله تعالى واجبة أو قديمة بالذات فمعناه بذات الواجب بمعنى أنها لا تفتقر إلى غير الذات، وأما القديم بالزمان فجعله المتكلمون من الأشاعرة والماتريدية لصفات الله تعالى فقط حيث بينوا أنما

---

(١) قواعد العقائد،تحقيق: موسى محمد علي، ط/ عالم الكتب-لبنان، الثانية، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م، ص١٥٣.
(٢) انظر: تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل،ص٤١-٤٣.
(٣) غاية المرام في علم الكلام،تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف، ط/ المجلس الأعلى للشئون الإسلامية-القاهرة، ص٩.

سوى ذات الله تعالى وصفات هحادث بالزمان، وأما المعتزلة فقد بالغوا في التوحيد فنفوا القدم الزماني أيضا عما سوى ذات الله تعالى، ولم يقولوا بالصفات الزائدة القديمة(١).

لذا ناقش المتكلمون الفلاسفة القائلين بقدم العالم وبنظرية الفيض والصدور، وشن الغزالي على سبيل المثال في تهافت الفلاسفة حملة شعواء عليهم، متهماً إياهم بالكفر من جهة، وبالتناقض أو التهافت من جهة أخرى، فالقول بقدم العالم في نظر المتكلمين ينطوي ضمناً على إنكار وجود الصانع، فإذا كان العالم قد وجد منذ الأزل، فليس لوجود الصانع ضرورة، ثم إن الفلاسفة عاجزون عن إثبات وجود الصانع ما دام هذا الإثبات ينبني آخر الأمر على أن العالم حادث، فلابد له من محدث وهو ما ينكره الفلاسفة.

قال الغزالي في معرض رده على الفلاسفة: "بم تنكرون على من يقول إن العالم حدث بإرادة قديمة، اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه ، وأن يستمر العدم إلى الغاية التي استمر إليها وان يبتدئ الوجود من حيث ابتدأ ، وأن الوجود قبله لم يكن مرادا، فلم يحدث ذلك، وأنه في وقته الذي حدث فيه مراد بالإرادة القديمة فحدث ذلك"(٢).

هذا هو موقف الأشاعرة من مشكلة قدم العالم وحدوثه، ولكن بعض الفرق الكلامية كالمعتزلة تخالفهم في ذلك فبينما يقسم الأشاعرة الموجودات قسمة ثنائية ما بين قديم واحدث، نجد المعتزلة يقسمونها قسمة ثلاثية إلى قديم ومعدوم وحادث، لأن المعدوم عندهم له حظ من الوجود، وهم لا يعتقدون أن الله قد خلق العالم من لا شيء، وإنما من شيء هو المعدوم، وهو عندهم الممكن الثابت الذي يقبل الوجود، ومن هنا نشأ الخلاف بينهم

---

(١) شرح المقاصد في علم الكلام، ١/١٢٩ (بتصرف).
(٢) تهافت الفلاسفة، أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الغزالي، تحقيق:سليمان دنيا، ط/ دار المعارف بمصر-القاهرة، الثانية، ١٩٥٥م، ص ٩٦.

وبين الأشاعرة حول شيئية المعدوم، فالمعدوم الذي يقبل الوجود وهو الممكن له ثبوت، وهو ما يعرف عندهم بالأعيان الثابتة، فالشيء عندهم هو المعلوم وليس الموجود كما ذهب الأشاعرة، وقد ترتب على قولهم هذا أن العالم قبل وجوده كان شيئا وكان ثابتا أزلا وله حقيقة وماهية قبل وجوده(١).

(١) انظر: الفلسفة الإسلامية بين الندية والتبعية، جمال المرزوقي، ط/ دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، الأولى، ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م، ص١١-١٣.

المبحث الثاني

القدم والحدوث عند الفلاسفة قبل ابن رشد.

المطلب الأول: تعريف القدم والحدوث عند الفلاسفة.

يتفق الفلاسفة مع المتكلمين في تصور معنى القدم والحدوث وفي تقسيم كل منهما إلى ذاتي وزماني، فالقدم عند الفلاسفة "يقال على وجوه؛ فيقال:قدم بالقياس، هو شيء زمانه في الماضي أكثر من زمان شيء آخر هو قديم بالقياس إليه، وأما القديم المطلق فهو أيضا يقال على وجهين؛ بحسب الزمان وبحسب الذات، أما الذي بحسب الزمان فهو الشيء الذي وجد في زمان ماض غير متناه"[١]، أو بعبارة أخرى "هو الذي لا أول لزمانه"[٢].

"وأما القديم بحسب الذات فهو الشيء الذي ليس لوجود ذاته مبدأ به وجب"[٣]، أو بعبارة أخرى "هو الذي ليس لذاته مبدأ هي به موجودة"[٤].

كذلك الحدوث عندهم فإنه "يقال على وجهين: أحدهما زماني والآخر غير زماني، ومعنى الإحداث الزماني: إيجاد شيء بعد ما لم يكن له وجود في زمان سابق"[٥]، أو "هو الذي لزمانه ابتداء وقد كان وقت لم يكن، وكانت قبلية هو فيها معدوم»[٦]، ومعنى الإحداث غير الزماني (أو الذاتي) هو: إفادة الشيء وجودا وليس له في ذاته ذلك الوجود لا بحسب زمان دون زمان، بل في كل زمان كلا الأمرين"[٧]، أو "هو الذي لذاته مبدأ هي به

(١) رسالة الحدود، ضمن رسائل ابن سينا في الحكمة والطبيعيات، ط/ مطبعة الجوائب- قسطنطينية، الأولى، ١٢٩٨م، ص٦٩.
(٢) النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية،ط/ مكتبة مصطفى البابي الحلبي، الثانية، ١٩٣٨م، ص٣٥٥.
(٣) رسالة الحدود، ص٦٩.
(٤) النجاة،ص٣٥٥.
(٥) رسالة الحدود، ص٦٩.
(٦) النجاة،ص٣٥٥.
(٧) رسالة الحدود، ص٦٩.

موجودة"[١].

"والقديم بحسب الزمان الماضي هو المسمّى بالأزلي، فالأزل دوام الوجود في الماضي، وهو مقابل للأبد، والأبدي هو الشيء الذي لا نهاية لوجوده في المستقبل، فإذا قال الفلاسفة إن العالم قديم، أرادوا بذلك أن وجود اللّه متقدم على وجود العالم والزمان تقدما ذاتيا، لا تقدما زمانيا، والقديم عندهم مقابل للحادث، وهو ما لوجوده مبدأ زماني"[٢].

(١) النجاة،ص٣٥٥.
(٢) المعجم الفلسفي، جميل صليبا، ط/ الشركة العالمية للكتاب-بيروت، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م، ١٨٩/٢.

المطلب الثاني: موقف الفلاسفة قبل ابن رشد من قدم العالم وحدوثه.

إذا كان الفلاسفة الطبيعيون القدماء قد ذهبوا إلى قدم المادة حيث ردوا أصل العالم إلى أحد العناصر الأربعة (الماء، والهواء، والتراب، والنار) أو إليها جميعا، فإن أفلاطون خالفهم وذهب إلى حدوث العالم، بينما جاء تلميذه أرسطو ليخالف أستاذه ويصرح بقدم العالم،وأنه لم يزل موجوداً مع الله غير متأخر عنه بالزمان، فالهيولي -أي المادة- قديمة والصورة قديمة، والحركة والزمان قديمان، والله هو الذي يحرك لا على أنه علة فاعلة، بل على أنه علة غائية تتجه إليه الكائنات عن طريق شوقها إليه، وإذا كانت الحركة -في نظره- محتاجة إلى محرك، فمرد ذلك إلى أنها لا تقوم بنفسها، فالمحرك الأول للعالم هو الله، وهو يحرك ولا يتحرك معه(١).

وقد ذهب الكندي من فلاسفة المسلمين متفقا مع المتكلمين في القول بحدوث العالم حيث يذهب إلى أن مبدأ العالم قائم على الحركة والزمان وهما حادثان، وكل تبدل في عدد مدة المتبدل أي الجرم، فكل تبدل فهو لذي زمان، والزمان مدة الحركة، فإن كانت حركة كان زمان، وإن لم تكن حركة لم يكن زمان، وإن لم يكن زمان لم تكن حركة، والحركة حركة الجرم، فإن كان جرم كانت الحركة، وإن لم يكن جرم لم تكن حركة، فالجرم والحركة والزمان لا يسبق أحدها الآخر في الإنية أي الوجود، فهي دائما معا، وكل من الجرم والحركة والزمان متناه(٢).

فالكندي يثبت تناهي الجرم والحركة والزمان، ويستدل بتناهيها على حدوث العالم، وبحدوث العالم على قدم الباري تعالى على نحو ما ذهب إليه المتكلمون.

---

(١) انظر: أرسطو عند العرب، عبد الرحمن بدوي، ط/ مكتبة النهضة المصرية-القاهرة، الأولى، ١٩٤٧م، ص ٨ .

(٢) رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق: محمد عبد الهادي، ط/ دار الفكر العربي-القاهرة، ١٩٥٠م، ص٢٠٣.

ويقول في ذلك: "ليس ممكنا أن يكون (العالم) بلا حدود، فآنية الجرم ليس لا نهاية لها، وآنية الجرم متناهية، فيمتنع أن يكون جرمه لم يزل، فالجرم إذا محدَث اضطرارا، والمحدَث محدَث المحدِث، والمحدَث والمحدِث من المضاف، فالكل محدَث اضطرارا عن ليس"(١).

ومعنى هذا أن الكندي كان يرى أن العالم محدَث حدوثا زمانيا، وليس مجرد حدوث ذاتي، وأن الله أوجده بعد عدم، وهو ما يعبر عنه الكندي بـ(تأييس الآيسات عن ليس).

ويبدو أن الكندي وحده هو الفيلسوف الذي قال بحدوث العالم وذلك على أساس النظر الرياضي في الكون وإثبات أنه متناه، ومن ثم لا يكون أزليا، أي لا يكون لا أول له ولا آخر، ولذلك فقد شرع في إقامة الأدلة على نفي اللاتناهي، وهي أدلة في جملتها رياضية، منها أن نفترض أن الجرم لا متناه، ثم نأخذ منه جزءا متناهيا، فيكون الباقي بعد أخذ هذا الجزء المتناهي إما متناهيا وهذا خلاف المفروض لأننا إذا رددنا هذا الجزء المتناهي إلى الباقي وهو متناه أيضا فلابد أن يكون المجموع متناهيا، و إن كان هذا الباقي لا متناهيا ورددنا عليه ما أخذناه كان المجموع أعظم فيكون اللامتناهي أعظم من اللامتناهي وهذا خلف، ومن ثم يكون الأزلي وحده هو الله والعالم غير أزلي بل محدث "فالكل محدث اضطرارا عن ليس(٢).

ولكن إذا استثنينا الكندي ورأيه في هذه المسألة من جملة فلاسفة المسلمين فقد ذهب جمهورهم أمثال الفارابي وابن سينا إلى القول بقدم العالم وأنه لم يزل موجودا مع الله معلولا له غير متأخر عنه في الزمان، وأن تقدم العالم عليه هو تقدم بالذات والرتبة لا بالزمان كتقدم العلة على المعلول،

(١) المصدر السابق.
(٢) الفلسفة الإسلامية، أحمد فؤاد الأهواني، ط/ الهيئة المصرية العامة للكتاب-القاهرة، ١٩٨٥م، ص١٣٣، ١٣٤.

حيث إن في العالم موجودات مجردة خارج ظرف الزمان، ليس لها إلا الحدوث الذاتي، فلا تخضع للحدوث الزماني، وقد اشتهر بينهم حول عالم المادة أن الأجرام الفلكية قديمة زماناً، وأن حوادث عالم العناصر هي التي تتصف بالحدوث الزماني.

والعالم عند هؤلاء الفلاسفة له معنيان معنى عام ومعنى خاص، فالمعنى العام هو: "مجموع الأجسام الطبيعية البسيطة كلها"(١)، والمعنى الخاص هو أن "يقال عالم لكل جملة موجود ذات متجانسة كقولهم عالم الطبيعة، وعالم النفس، وعالم العقل"(٢).

ويرى الفارابي أن أصل العالم هو الإمكان أو الماهية ومن ثم كان تصور هذا الأصل في ذهنه مرتبطا بتصور الواجب الذي لم يسبق بإمكان، فوجود العالم عنده ليس متأخرا بزمان عن وجود الواجب، ولما كان الفارابي يرى تحقق العالم ووقوعه عن الواجب الذي لم يسبق بإمكان فالعالم مع ذلك محدث بدون سبق زمان، أو هو قديم بالزمان وحادث في الوقوع، على معنى أن وقوعه من غيره وليس من ذاته(٣).

ويقول في ذلك الفارابي: "الماهية المعلولة لها عن ذاتها أنها ليست، ولها عن غيرها أنها توجد، والأمر الذي عن الذات قبل الأمر الذي ليس عن الذات، وللماهية المعلولة ألا توجد بالقياس إليها .. فهي محدثة لا بزمان تقدم"(٤).

وفي موضع آخر يقول: "وكل العالم إنما هو مركب في الحقيقة من

(١) رسالة الحدود، ابن سينا، ص٦٢.
(٢) رسالة الحدود، ابن سينا، ص٦٢.
(٣) الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، محمد البهي، ط/ دار غريب للطباعة-القاهرة، السادسة، ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م، ص٢٩٦ (بتصرف).
(٤) فصوص الحكم، أبو نصر الفارابي، ضمن كتاب الثمرة المرضية في المسائل الفارابية، ليدن ١٨٨٩م، ص١٢٨.

بسيطين؛ من المادة والصورة المختصين، فكونه كان دفعة واحدة بلا زمان على ما بينا وكذا فساده بلا زمان، ومن البين أن كل ما كان له كون فله لا محالة فساد فقد بينا أن العالم بكليته متكون فاسد، وكونه وفساده لا في زمان، وأجزاء العالم متكونة فاسدة، وكونها وفسادها في زمان، والله تبارك وتعالى هو الواحد الحق، مبدع الكل ولا كون له ولا فساد"(١).

وهو يفسر وجود العالم عن الأول متبعا نظرية الفيض، وهو يصرح باستخدام هذا المصطلح، فيقرر أن أو ما فاض عن الأول هو العقل الأول لأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، بذلك يصدر عن العقل الأول العقل الثاني، وعن الثاني الثالث، وهكذا إلى العقل العاشر، وهو الذي يسميه العقل الفعال، وهو المدبر للعالم الأرضي والذي يتصل به الإنسان(٢).

كذلك ذهب ابن سينا إلى أن الله الواجب الوجود بذاته هو موجد وفاعل، وأن إيجاده وفعله وقع من أول الأمر وقت أن تصوره العقل الإنساني، واستحال ألا يكون له على هذا النحو، وبالتالي استحال أن يتصور الذهن – بعدما تصور الأول واجبا بذاته وموجدا–وقوع العالم متأخرا عن تصوره لوجوب الفاعل وحده، وهذا هو منطق الجمع بين الدين والفلسفة.

ويبدو أن ابن سينا قد سار في تيار الأفلاطونية المحدثة التي آمنت بنظرية الفيض والصدور الأزلي، كما سار من قبله الفارابي .

ويبدو أن ابن سينا قد وجد في هذه النظرية ما يروق له بحيث يستطيع أن يقول من خلالها بالقدم والحدوث معاً، بحيث لا يتعرض آنذاك إلى هجوم المتكلمين والفقهاء وغيرهم، ثم إن هذه النظرية تتميز –من وجهة نظره– بأنها تظهر –على الأقل من الناحية الشكلية–أن الواحد (الله) هو

(١) انظر: المسائل الفلسفية والأجوبة عنها، الفارابي، ضمن كتاب المجموع، مطبعة السعادة-القاهرة، ١٩٠٧م، ص٩٣، ٩٤.
(٢) انظر: الفلسفة الإسلامية، أحمد فؤاد الأهواني، ص١٣٥، ١٣٦، آراء أهل المدينة الفاضلة، أبو نصر الفارابي، ط/ دار المشرق-بيروت، الثانية، بدون تاريخ، ص٣٨.

مبدأ الكل أو المبدأ الأول، فمنه كل شيء وإليه يعود كل شيء، منه كل الوجود، وبسببه حدث العلم والنور، فلا حياة لموجود إلا به، ولا علم لأحد إلا ما علمه إياه الواحد.

ومن هنا قد حاول ابن سينا التوفيق بين القائلين بالقدم والقائلين بالحدوث، فهو يرى أن العالم قديم بالزمان، حادث بالذات، حيث إن العلة سابقه عن المعلول سبقاً ذاتياً لا زمانيا، ويسوق ابن سينا مثالاً على ذلك بقوله: "فهذا مثل ما تقول: حركت يدي فتحرك المفتاح، أو ثم تحرك المفتاح، ولا تقول: تحرك المفتاح فتحركت يدي، أو ثم تحركت يدي، وإن كانا معاً في الزمان، فهذه بعده بالذات"[1].

ولما كان الله سبحانه باقياً على حاله وهو كذلك، وإذا كانت الأحوال كلها واحدة بالنسبة لله ، وهي كذلك، وكما كان الله لا يتأثر ولا يغير من سنته شيئاً فإنه سبحانه يفعل على نهج واحد، وإن فعله سبحانه قديم قدمه ، فإذا كان الفعل يدل على الكمال – وبما أن الله كامل من الأزل – وجب لذلك أن يكون فاعلا من الأزل، أي أن القول بقدم العالم – على حد تعبير ابن سينا – أمر ضروري للإقرار بالقول أن الله قديم بأفعاله وصفاته [2].

لقد كانت نقطة انطلاق ابن سينا في هذا هي أن العالم باعتباره معلولاً لابد له من العلة، وهذه العلة علة تامة، أي إنها مستوفية شروط الإيجاد، ولهذا فليس ثمة ما يمنع من تواجد المعلول ووجوده عنها ، معنى هذا أن وجود العالم عن الله – عند ابن سينا – وجود ضروري، ولا نستطيع أن نتصور للحظة واحدة وجود الله بمفرده لأننا إن تصورناه سبحانه كذلك

(١) الإشارات والتنبيهات، ابن سينا، تحقيق: سليمان دنيا، ط/ دار المعارف-القاهرة، الثالثة، بدون تاريخ، ٢٨٧/٢ وما بعدها.
(٢) انظر: الفلسفة الإسلامية في المشرق، فيصل بدير عون، ط/ دار الثقافة للنشر والتوزيع-القاهرة، ص٣٠٥، وراجع: الإشارات والتنبيهات، ابن سينا،٢ /٤٣٨.

لكنا من جملة " المعطلة "هؤلاء الذين يسلبون عن الله أخص خصائصه [١].

يقول ابن سينا : "فالله يتقدم على العالم بالذات والشرف والطبع والمعلولية لا بالزمان، فإنه لم يبدع في زمان سابق، ولا يجوز أن يتأخر وجود العالم عن الله بالزمان؛ لأنه لو وجد الله ثم وجد العالم لكان بين الوجودين زمان فيه عدم، ولتساءلنا عن السبب المرجح للشروع في الخلق"[٢].

فالعلاقة بين الله والعالم عند ابن سينا هي علاقة علة قديمة بمعلول قديم، وليست علاقة خالق قديم بمخلوق حادث حيث يرى "أنه يستحيل صدور حادث عن قديم، لأننا إذا فرضنا وجود الله ولا عالم معه وجب أن نقول: إن صدوره عنه بعد ذلك يقتضي تجدد مرجح ، وإذا تجدد هذا المرجح فما الذي جدده ؟ ولم حدث الآن ولم يحدث من قبل ؟ فإما أن نقول: إن وجود الله يقتضى وجو عالم أبدى أزلى مساوق له فى الوجود، وإما أن نقول: إن وجود الله لا يقتضي وجود العالم، وهذا القول الأخير مخالف للحس والتجربة، لأننا نعلم بالمشاهدة أن العالم موجود، فالعالم إذا قديم بقدم علته، وعلته هي واجب الوجود بذاته"[٣].

لذا يذهب ابن سينا إلى أن القول بنظرية الفيض والصدور تعد أمرا ضروريا، خاصة بعد رفضه لآراء المتكلمين الذين يقولون بالخلق من العدم، ولم يكن بوسع ابن سينا أن ينكر بصراحة ووضوح فكرة الخلق بالمعنى الديني، أي الإيجاد من العدم، كما أنه لم يكن بوسعه أن يصرح في الوقت نفسه بالقول بقدم العالم، لهذا لجأ إلى القول بالفيض والصدور.

وقد حاول ابن سينا من خلال هذه النظرية أن يفسر صدور الكثرة

(١) انظر: الإشارات والتنبيهات،٤٢٣/٢.
(٢) المصدر السابق، ٤٢٥/٢.
(٣) تاريخ الفلسفة العربية، جميل صليبا، ط/ دار الكتاب اللبناني-بيروت،، الثانية، ١٩٧٠م، ص٢٣١.

عن الواحد وجعل شعاره الرئيسي في هذا الصدد (الواحد لا يصدر عنه إلا واحد) بمعنى أنه لا يصح القول أن الكثرة الحادثة في هذا العالم صادرة أو فائضة عن الله، لأن الله بسيط والبسيط لا يصدر عنه إلا بسيط مثله، وبما أن الله -في زعمه- عقل خالص خال من كل ما هو مادي، فلا ينبغي أن يصدر عنه إلا واحد مثله، ولما كان الواحد الأول واحدا من جميع الوجوه، فإذا صدر عنه وجود، وجب أن يكون ذلك الوجود واحدا، لذلك لا يصدر عن الإله إلا العقل الأول، وهذا هو مبدأ الكثرة في جميع الموجودات، فمنه لا من المبدأ الأول نشأت الكثرة، وإليه لا إلى المبدأ الأول استندت مباشرة الموجودات(١).

يقول ابن سينا: "هذا العقل -أي الأول- له ثلاثة تعقلات؛ أحدها: أن يعقل خالقه تعالى، والثاني:أن يعقل ذاته واجبة بالأول تعالى، والثالث: أن يعقل كونه ممكنا لذاته، فحصل من تعقله خالقه عقل هو أيضا جوهر عقل آخر، كحصول السراج من سراج آخر، وحصل من تعقله ذاته واجبة بالأول نفس هي أيضا جوهر روحاني كالعقل، إلا أنه في الترتيب دونه، وحصل من تعقله ذاته ممكنة لذاته جوهر جسماني هو الفلك الأقصى"(٢).

وما يقال على العقل الأول يقال أيضا على العقل الثاني، وتحت كل عقل ثلاثة أشياء في الوجود.

وهكذا يتدرج الفيض في سلسلة من عقل إلى عقل حتى يقف عند العقل العاشر أو العقل الفعال، والذي ليس له القدرة على الإبداع الموجودة في العقول السابقة عليه، أو على حد تعبير هنري كوربان: "ليس لدى العقل العاشر الطاقة لكي يولد بدوره عقلا واحدا، ونفسا واحدة، وانطلاقا منه يتفجر

(١) النجاة، ابن سينا، ص ٢٨٨ ، ٣١١ وما بعدها (بتصرف واختصار) .
(٢) رسالة في معرفة النفس .. النفس الناطقة ، منشورة مع أحوال النفس، ابن سينا، تحقيق: أحمد فؤاد الأهواني، ط/ القاهرة ١٩٥٢م، ص ١٨٩.

الفيض – إذا صح التعبير – في كثرة الأنفس البشرية، وفي حين تصدر المادة عن البعد الظلي، تلك المادة التي تؤلف فلك ما دون القمر، هذا العقل العاشر هو العقل الفعال" [1].

وهذا العقل العاشر أو الفعال يتوسط العالمين المعقول والمحسوس، وهو يلعب دورا رئيسا –في نظر ابن سينا–بالنسبة للعالم الأرضي، هذا من جهة أنه مصدر الوجود المادي والذهني، وبعبارة أخرى أن العناصر الأربعة الرئيسية المكونة لهذا العالم المحسوس، وهي النار والهواء والماء والتراب، حاصلة عن العقل الفعال، كما أن المعرفة البشرية تستمد صحتها وصدقها من هذا العقل[2].

هذه هي نظرية الفيض والصدور التي تبناها الفارابي وابن سينا، ووجدها ابن رشد من بين ما وجد من تراث في مسألة خلق العالم والقدم والحدوث.

يقول ابن سينا: "فقد وضح ما قدمناه من وجود حركة لا بدء لها في الزمان، وإنما البدء من جهة الخالق وإنما هي الحركة السماوية"[3].

ويبدو أن ابن سينا يكتفي بتجويز العقل لقدم العالم قدما زمانيا دون حاجة إلى التشدد في أن يذهب أبعد من ذلك إلى ما تطلبه فكرة الواجب من لزوم قدمه في الزمان لزوما عقليا، ويشير إلى ذلك بقوله: "تنبيه: الشيء قد يكون بعد الشيء من وجوه كثيرة؛ مثل البعدية، الزمانية والمكانية، وإنما نحتاج الآن من الجملة إلى ما يكون باستحقاق الوجود وإن لم يمتنع أن يكونا في الزمان معا، وذلك إذا كان وجود هذا عن آخر ووجود الآخر ليس

(١) تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة: نصير مروة، حسن قبيسي، ط/ عويدات للنشر والطباعة-بيروت، الثانية، ١٩٩٨م، ص ٢٦١.
(٢) انظر: الفلسفة الإسلامية في المشرق، فيصل بدير عون، ص ٣١١، وراجع: ابن سينا، أحمد فؤاد الأهواني، ط/ دار المعارف-القاهرة، الثانية، ص ٧٩.
(٣) النجاة، ص٢٥٨.

عنه، فما استحق هذا الوجود إلا والآخر حصل له الوجود ووصل إليه الحصول"[١].

ودفعا لأي لبس في أن تجويز قدم العالم أو لزومه لزوما عقليا ومصاحبته زمانيا في الحصول لواجب الوجود بذاته يؤدي إلى مظنة الاكتفاء الذاتي للعالم وعدم حاجته إلى خالق فاعل له بين ابن سينا أن هذا التجويز والإلزام العقلي لا يعني مطلقا استغناء العالم عن الله بل ما زالت حاجته مع ذلك ماسة إليه، لأن حاجته إلى ذلك قائمة على طبيعته فهي ضرورة من ضروراته، والله والعالم وإن اصطحبا في الوجود زمانا فالعالم متأخر بذاته عن ذات موجده وهو الله[٢].

يقول ابن سينا: "ولكل ممكن الوجود بذاته علة في وجوده أقدم منه لأن كل علة أقدم في وجود الذات من المعلول وإن لم يكن في الزمان وأيضا فإن ما يجب بغيره فوجوده بالذات متأخر عن وجود ذلك الغير ومتوقف عليه"[٣].

وقد ذكر الإيجي الفرق بين مذهب المتكلمين ومذهب الفلاسفة في هذه المسألة فقال: "القديم لا يستند إلى القادر المختار أي لا يكون أثرا صادرا منه اتفاقا من المتكلمين وغيرهم، والحكماء إنما أسندوه أي القديم الذي هو العالم على رأيهم إلى الفاعل الذي هو الله تعالى، لاعتقادهم أنه تعالى موجب بالذات لا فاعل بالاختيار، ولو اعتقدوا كونه مختارا لم يذهبوا إلى قدم العالم المستند إليه، والمتكلمون لو سلموا كونه تعالى موجبا بالذات لم يمنعوا استناده أي استناد القديم إليه تعالى"[٤].

---

(١) الإشارات والتنبيهات، ابن سينا، ٢٢٩/١.
(٢) انظر: الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، محمد البهي، ص ٣٣٦- ٣٣٨.
(٣) النجاة، ص٢٢٧.
(٤) المواقف،عضد الدين الإيجي، ٣٦٣/١.

المبحث الثالث

نقد ابن رشد لمسألة قد العالم وحدوثه عند المتكلمين والفلاسفة

مدخل:

لا شك أن هذه المسألة من أهم نقاط الخلاف بين المتكلمين والفلاسفة، فبينما يرى المتكلمون أن القول بقدم العالم على أي نحو من الأنحاء وبصدور العالم عن الله ضرورة يعتبر إنكارا لمسألة الخلق ولوجود الخالق، لأنهم يرون أن الخلق هو الإيجاد من عدم، ومن ثم فلا يتصورون كون العالم مخلوقا لله إلا إذا أوجده بعد زمان كان معدوما فيه، وكان الله موجودا وحده، لكن الفلاسفة لا يرون في القول بقدم العالم إنكارا لفكرة الخلق ولا جحودا بوجود الله، غاية الأمر أنهم يرون صعوبة تصور خلق العالم بعد عدم، أو بعد زمن كان معدوما فيه(١).

ويرى ابن رشد أن مسألة قد العالم وحدوثه ليست مما يصح الحكم بسببه بتكفير المخالف سواء قال القائل بقدم العالم أو بحدوثه، وليس هذا تهوينا منه من شأن المسألة ولكنه تهوين من شأن الخلاف فيها لاسيما وأنها من المسائل الثلاث التي حكم الغزالي بسببها بكفر الفلاسفة في كتابه الشهير تهافت الفلاسفة.

كما يرى أن الخلاف فيها بين المتكلمين والفلاسفة هو في الواقع خلاف لفظي وليس حقيقيا، لذلك يقول: "وأما مسألة قدم العالم وحدوثه فإن الاختلاف فيها عندي بين المتكلمين من الأشعرية وبين الحكماء المتقدمين يكاد يكون راجعا للاختلاف في التسمية، وبخاصة عند بعض القدماء"(٢).

---

(١) بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، محمد يوسف موسى، ط/ دار المعارف بمصر-القاهرة، الثانية، بدون تاريخ، ص١٩٨، ١٩٩.

(٢) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ط/ دار المشرق-بيروت، الثانية، ص٤٠، ٤١.

وقد حرص ابن رشد على تحرير محل النزاع بين الفريقين ببيان محل الاتفاق بينهما واستبعاده، ومناقشة كل من الفريقين في رأيه في محل الخلاف بعد بيانه، فقسم الموجودات ثلاثة أصناف: فقال: "اتفقوا على أن هاهنا ثلاثة أصناف من الموجودات؛ طرفان وواسطة بين الطرفين، فاتفقوا في تسمية الطرفين واختلفوا في الواسطة"(١).

الصنف الأول: الموجودات المحسوسة الجزئية مثل النبات والحيوانات والمعادن وسائر الأجسام الشبيهة بها، فهي محدثة باتفاق، وقد أشار إلى ذلك بقوله: "فأما الطرف الواحد فهو موجود وجد من شيء، أعني عن سبب فاعل ومن مادة، والزمان متقدم عليه أعني على وجوده"(٢)، فهذه الموجودات الحسية نشاهد تكونها وحدوثها في الزمان ومسبوقيتها بالعدم، ولذلك فهي متفق على حدوثها لا يشك في ذلك عاقل.

الصنف الثاني: وهو مقابل للصنف الأول "فهو موجود لم يكن من شيء ولا عن شيء ولا تقدمه زمان"(٣)، وهو الله سبحانه تعالى، فلا خلاف على قدمه وعدم مسبوقية وجوده بعدم.

الصنف الثالث: وهو الواسطة المختلف فيه بين المتكلمين والفلاسفة "فهو موجود لم يكن من شيء ولا تقدمه زمان، ولكنه موجود عن شيء، أعني عن فاعل، وهذا هو العالم بأسره"(٤) أي بمجموعه ككل بغض النظر عن جزئياته(٥).

ومما يتفق عليه المتكلمون والفلاسفة كما يرى ابن رشد عدم تقدم زمان على وجود العالم رغم قول المتكلمين بحدوث العالم حدوثا زمانيا، "إذ الزمان

---

(١) المصدر السابق، ص٤١.
(٢) المصدر السابق.
(٣) المصدر السابق.
(٤) المصدر السابق.
(٥) انظر: الفلسفة الإسلامية، أحمد فؤاد الأهواني، ص١٤٢، ١٤٣.

عندهم شيء مقارن للحركات والأجسام، وهم أيضا متفقون مع القدماء (الفلاسفة) على أن الزمان المستقبل غير متناه، وكذلك الوجود المستقبل"(١).

وهو يرى كذلك أن كلا من الفريقين يثبت وجود الله، وأن وجود العالم يستند إليه، وإن كان المتكلمون يرون أن الله هو الفاعل المختار لهذا العالم، بين يرى الفلاسفة أنه مصدر وجود العالم الذي فاض عن ذاته منذ القدم.

أما محل الخلاف بينهما فهو برأيه "الزمان الماضي والوجود الماضي؛ فالمتكلمون يرون أنه متناه، وهذا هو مذهب أفلاطون وشيعته، وأرسطو وفريقه (ومنهم الفارابي وابن سينا) يرون أنه غير متناه كالحال في المستقبل"(٢).

وبذلك فقد نقد منهج كل من الفريقين ورأيه في هذه المسألة، وإنه لمن المهم أن نقف على موقفه من رأيي كل من المتكلمين والفلاسفة لنفهم موقفه من هذه القضية.

(١) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ص٤١.
(٢) المصدر السابق، ٤١، ٤٢.

المطلب الأول: نقد ابن رشد لحدوث العالم عند المتكلمين.

هاجم ابن رشد في كتابه تهافت التهافت المتكلمين في شخص الغزالي من خلال رده على كتابه تهافت الفلاسفة، وأخذ عليه أنه قد عاب على الفلاسفة عدم التزامهم بما شرطوه في مؤلفاتهم المنطقية في قسم البرهان في تناولهم لمسائل الإلهيات الأمر الذي أوقعهم برأيه في تناقضات عديدة، ثم وقع في نفس ما أخذه عليهم حيث لم يلتزم في ردوده عليهم شروط البرهان، وإنما سلك مسلكا سفسطائيا في أكثر ردوده.

كما ناقش ابن رشد في كتابه السالف الذكر وفي غيره المتكلمين وبخاصة الأشاعرة وبدأ ببيان أنهم قد سلكوا طرقا غير الطريقة الشرعية في إثبات وجود الله، وفي استدلالهم بحدوث العالم، وهي في ذات الوقت طرق ليست برهانية تقنع الخاصة، وكذلك ليست خطابية تصلح للعامة.

يقول ابن رشد: "وأما الأشعرية فإنهم رأوا أن التصديق بوجود الله تبارك وتعالى لا يكون إلا بالعقل؛ لكن سلكوا في ذلك طرقا ليست هي الطرق الشرعية التي نبه الله عليها، ودعا الناس إلى الإيمان به من قبلها، وذلك أن طريقتهم المشهورة انبنت على بيان أن العالم حادث، وانبنى عندهم حدوث العالم على القول بتركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزأ، وأن الجزء الذي لا يتجزأ محدث، والأجسام محدثة بحدوثه، وطريقتهم التي سلكوا في بيان حدوث الجزء الذي لا يتجزأ، وهو الذي يسمونه الجوهر الفرد، طريقة معتاصة، تذهب على كثير من أهل الرياضة في صناعة الجدل فضلا عن الجمهور، ومع ذلك فهي طريقة غير برهانية ولا مفضية ليقين إلى وجود البارئ سبحانه"(١).

وهو إذ ينقد آراء المتكلمين وبخاصة الأشاعرة في مسألة حدوث العالم فإنه يتوجه إلى الأسس والمبادئ التي بنوا عليها رأيهم فيها، وقد لاحظ أن

(١) مناهج الأدلة في عقائد الملة، ابن رشد،تحقيق: محمود قاسم، ط/ مكتبة الأنجلو المصرية-القاهرة، الثانية، ١٩٦٤م، ص١٣٥.

الأشاعرة بنوا رأيهم في حدوث العالم على إثبات نظرية الجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ، ومن ثم رأى أن قولهم بحدوث العالم قول مبني على أساس واه.

ودليل الجوهر الفرد هو أحد الأدلة التي استدل بها المتكلمون على إثبات الصانع وحدوث العالم، وهو يمثل نقطة اتفاق بين المتكلمين أشعرية وغير أشعرية.

وكان ابن رشد حريصا عند تناوله لمسألة العالم، أو البرهنة على وجود الله تعالى على عرض هذا الدليل الذي يعتمد على فكرة الحدوث ثم القيام بنقده، وذلك لكي يبين أنه بالإمكان التدليل على وجود الله – تعالى – مع القول بقدم العالم، خاصة إذا وضع في الاعتبار أن الإمام الغزالي ذهب إلى أن الفلاسفة قد تناقضوا مع أنفسهم حين ذهبوا إلى القول بالقدم، وفي نفس الوقت قدموا أدلة على وجود الله تعالى.

وقد تصدى ابن رشد لنقد هذا الدليل مشيرا بادئ ذي بدء إلى أنه يبنى عند المتكلمين على ثلاث مقدمات هي بمنزلة الأصول لما يرمون الوصول إليه من نتائج تدل علي حدوث العالم عندهم، ثم قام ابن رشد بتحليل كل مقدمة على حدة وتفنيدها موضحا الخطأ فيها، لكي يقوم بأبطالها بعد ذلك، والمقدمات الثلاث هي:

الأولى: أن الجواهر لا تنفك عن الأعراض.

والثانية: أن الأعراض حادثة.

والثالثة: أن ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث [١].

يبدأ ابن رشد بنقد المقدمة الأولي ليوضح من خلالها أنها يمكن أن تكون صحيحة لو قصدوا بالجواهر الأجسام المشار إليها المحسوسة

(١) انظر: مناهج الأدلة، ابن رشد، ص ١٣٧، الاقتصاد في الاعتقاد، أبو حامد الغزالي، ص١٨، ١٩.

المشخصة القائمة بذاتها، ولكنهم عنوا بالجوهر الجزء الذي لا ينقسم، وهو ما يسمونه بالجوهر الفرد، وفي هذه الحالة تكون المقدمة الأولى محل شك، ويتلخص الشك الذي يأتي به ابن رشد فيما يلي:

أولاً: أنهم يعتمدون على مقدمة ليست معروفة بنفسها، وليست معطى حسياً، ولا بديهية عقلية؛ بل هي نتيجة استدلال خطابي تؤدي إلى أقاويل متضادة.

ثانياً: أنهم يخلطون بين الكم المنفصل والكم المتصل "العدد والعظم، الحساب والهندسة" في استدلالهم المشهور "الفيل والنملة" حيث اعتبروا من المعلومات الأولية القول بأن الفيل أعظم من النملة، لأن فيه من الأجزاء أكثر مما فيها، ثم يستنتج من ذلك أن أجزاء الفيل متناهية العدد كأجزاء النملة، لأنه لو كانت أجزاؤهما غير متناهية لما صح القول إن أجزاء النملة أقل من أجزاء الفيل، ولما كانت أصغر منه.

يقول ابن رشد: " فإن عنوا بها -أي بالجواهر- الأجسام المشار إليها القائمة بذاتها فهي مقدمة صحيحة؛ وإن عنوا بالجوهر الجزء الذي لا ينقسم، وهو الذي يريدونه بالجوهر الفرد ففيها شك ليس باليسير، وذلك أن وجود جوهر غير منقسم ليس معروفاً بنفسه، وفي وجوده أقاويل متضادة شديدة التعاند، وليس في قوة صناعة الكلام تخليص الحق منها؛ وإنما ذلك لصناعة البرهان، وأهل هذه الصناعة قليل جداً، والدلائل التي تستعملها الأشعرية في إثباته هي خطابية في الأكثر، وذلك أن استدلالهم المشهور في ذلك هو أنهم يقولون: إن من المعلومات الأولية أن الفيل مثلاً إنما نقول فيه أنه أعظم من النملة، من قبل زيادة أجزاء فيه على أجزاء النملة، وإذا كان ذلك كذلك فهو مؤلف من تلك الأجزاء، وليس هو واحداً بسيطاً، وإذا فسد

الجسم فإليها ينحل، وإذا تركب فمنها يتركب"(١).

ويبين ابن رشد بطلان هذا الدليل، لأن المتكلمين -من وجهة نظره- يسوون بين الكم المتصل والكم المنفصل.

يقول ابن رشد: "وهذا الغلط إنما دخل عليهم من شبه الكمية المنفصلة بالمتصلة، فظنوا أن ما يلزم في المنفصلة يلزم في المتصلة ؛ وذلك أن هذا ما يصدق في العدد، أعني أن نقول: إن عدداً أكثر من عدد من قبل كثرة الأجزاء الموجودة فيه، أعني الوحدات، وأما الكم المتصل فليس يصدق ذلك فيه، ولذلك نقول في الكم المتصل: أنه أعظم وأكبر، ولا نقول أنه أكثر أو أقل، ونقول في العدد: أنه أكثر وأقل، ولا نقول: أكبر وأصغر، وعلى هذا القول فتكون الأشياء كلها أعدادا، ولا يكون هناك عظم متصل أصلاً، فتكون صناعة الهندسة هي صناعة العدد بعينها"(٢).

ويوضح د/ رفقي زاهر هذا الكلام بأن الكم المتصل الذي هو الجسم، والكم المنفصل الذي هو العدد، فلئن أدت المقارنة بين عددين إلى وصف أحدهما بأنه أقل أو أكثر، فان ذلك لا يجوز في الأجسام، إذ لا يقال في الجسم إلا أنه أكبر أو أصغر، ولو شبه الكم المتصل بالكم المنفصل لكانت الأشياء كلها أعدادا، ولكانت صناعة الهندسة هي بعينها صناعة الحساب، وهذا باطل (٣).

أما المقدمة الثانية القائلة بأن جميع الأعراض حادثة فقد شكك ابن رشد فيها لخفاء معنى الحدوث فيها، كخفائه في بعض الأجسام التي لم نشاهد حدوثها بالاستقرار، ونحكم على حدوثها بقياس الغائب على الشاهد، ونعمم الحكم على جميع الأجسام، وجميع الأعراض.

(١) مناهج الأدلة في عقائد الملة،ابن رشد،ص ١٣٨.
(٢) المصدر السابق، نفس الصفحة .
(٣) انظر: ابن رشد بين التبعية والاستقلال، رسالة ماجستير للباحث رفقي زاهر بكلية أصول الدين بالقاهرة، ص٩٧.

يقول ابن رشد: "وأما المقدمة الثانية وهي القائلة: إن جميع الأعراض محدثة، فهي مقدمة مشكوك فيها، وخفاء هذا المعنى فيها كخفائه في الجسم، وذلك إنا إنما شاهدنا بعض الأجسام محدثة، وكذلك بعض الأعراض، فلا فرق في النقلة من الشاهد في كليهما إلى الغائب، فان كان واجباً في الأعراض أن ينقل حكم الشاهد منها إلى الغائب، أعني أن نحكم بالحدوث على ما لم نشاهده منها ، قياساً على ما شاهدناه، فقد يجب أن يفعل ذلك في الأجسام، ونستغني عن الاستدلال بحدوث الأعراض على حدوث الأجسام" (١).

ومن ثم نستغني عن فكرة الجوهر الفرد ذاته، هذا من جهة، ومن جهة أخرى يلاحظ ابن رشد أن المشكلة ليست في القول بحدوث الأجسام التي من جنس الأجسام الأرضية التي نشاهدها، وإنما المشكلة في نظر ابن رشد في الأجسام التي لم نشاهد حدوثها، مثل "الجسم السماوي وهو المشكوك في إلحاقه بالشاهد، الشك في حدوث أعراضه كالشك في حدوثه نفسه، لأنه لم يحس حدوثه لا هو ولا أعراضه"(٢).

وعلى ذلك يرى ابن رشد أن كلام الأشعرية يبين فحسب "أن ما يظهر من الأعراض حادثاً فهو حادث، لا ما لا يظهر حدوثه، ولا ما لا يشك في أمره، مثل الأعراض الموجودة في الأجرام السماوية"(٣).

ومن ثم فإن أدلتهم على حدوث جميع الأعراض تعتمد قياس غائب (الجسم السماوي) على شاهد (الأجسام الأرضية)، وهو دليل خطابي لا ينبغي استخدامه إلا "عند التيقن باستواء طبيعة الشاهد والغائب"(٤)، وهذا لا يحدث على مستوى الموجودات نفسها، فالأجرام السماوية والأجسام الأرضية ليسا

(١) مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص١٤٠.
(٢) المصدر السابق، نفس الصفحة.
(٣) المصدر السابق، ص ١٤١.
(٤) المصدر السابق، نفس الصفحة.

من طبيعة واحدة، أو على الأقل لم يثبت في ذلك الوقت أنهما من طبيعة واحدة.

وأما المقدمة الثالثة، والتي تقول: إن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، فيرى ابن رشد أن هذه مقدمة غير محدودة تحديداً ظاهراً، لأنها مقدمة مشتركة الاسم.

وفي ذلك يقول: "وأما المقدمة الثالثة، وهي القائلة: إن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، فهي مقدمة مشتركة الاسم؛ وذلك أنه يمكن أن تفهم على معنيين: أحدهما: ما لا يخلو من جنس الحوادث، ويخلو من آحادها، والمعني الثاني: ما لا يخلو من واحد منها مخصوص مشار إليه، كأنك قلت: ما لا يخلو من هذا السواد المشار إليه، فأما هذا المفهوم الثاني فهو صادق، أعني ما لا يخلو عن عرض مشار إليه، وذلك العرض حادث، أنه يجب ضرورة أن يكون الموضوع له حادثا، لأنه إن كان قديما، فقد خلا من ذلك العرض، وقد كنا فرضناه لا يخلو، هذا خلف لا يمكن، وأما المفهوم الأول، وهو الذي يريدونه فليس يلزم عنه حدوث المحل، أعنى الذي لا يخلو من جنس الحوادث، لأنه يمكن أن يتصور المحل الواحد، أعني الجسم تتعاقب عليه أعراض غير متناهية: إما متضادة "كالسواد والبياض" وإما غير متضادة، كأنك قلت: حركات لا نهاية لها، كما يرى ذلك كثير من القدماء في العالم، أنه يتكون واحد بعد آخر"(١).

وعلى هذا فيصدق أن بعض ما لا يخلو من الحوادث يكون قديماً؛ فإن حاول المتكلمون –على حد تعبير ابن رشد– أن يحلوا هذا الإشكال بقولهم: إنه يستحيل تعاقب أعراض لا نهاية لها على محل واحد، ومثلوا لذلك برجل قال لرجل: لن أعطيك هذا الدينار حتى أعطيك قبله دنانير لا نهاية لها؛ فإن

(١) المصدر السابق، ص ١٤١ وما بعدها.

ابن رشد يرد على ذلك بقوله: "إن هذا التمثيل ليس بصحيح؛ لأن في هذا وضع مبدأ ونهاية، ووضع ما بينهما غير متناه؛ لأن قوله وقع في زمن محدود، وإعطاؤه الدنانير يقع أيضاً في زمان محدود، فاشترط هو أن يعطيه الدينار في زمان يكون بينه وبين الزمان الذي تكلم فيه أزمنة لا نهاية لها، وهي التي يعطيه فيها دنانير لا نهاية لها، وذلك مستحيل"(١).

وينتهي ابن رشد في نقضه لهذه المقدمة إلى إبطال القاعدة الكلامية التي تقرر امتناع وجود ما يتوقف في وجوده على انقضاء ما لا نهاية له ، ويبين أن هذا لا ينفعهم ، لأنهم لم يفطنوا أن هذا قد يكون صحيحاً بالنسبة للحركة المستقيمة، أما بالنسبة للحركة الدائرية فلا، فإذا تعاقبت الأعراض تعاقباً دائرياً؛ فإنه لا يلزم انقضاء، ولا نهاية له قبل حدوث عرض معين(٢).

يقول ابن رشد: "وأما قولهم: إن ما يوجد بعد وجود أشياء لا نهاية لها لا يمكن وجوده، فليس صادقاً في جميع الوجوه، وذلك أن الأشياء التي بعضها قبل بعض توجد علي نحوين: إما علي جهة الدور، وإما علي جهة الاستقامة، فالتي توجد علي جهة الدور الواجب فيها أن تكون غير متناهية، إلا أن يعرض عنها ما ينهيها، مثال ذلك: أنه إن كان شروق فقد كان غروب، وإن كان غروب فقد كان شروق، فإن كان شروق فقد كان شروق، وكذلك إن كان غيم فقد كان بخار صاعد من الأرض، وإن كان بخار صاعد من الأرض فقد ابتلت الأرض، فإن كان ابتلت الأرض فقد كان مطر، وإن كان مطر فقد كان غيم، فإن كان غيم فقد كان غيم"(٣).

---

(١) مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص ١٤٢ وما بعدها.
(٢) انظر: ابن رشد الفيلسوف العالم، عبد الرحمن التليلي، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم-تونس، ١٩٩٨م، ص١٦٥-١٦٧، ابن رشد سيرة وفكر .. دراسة ونصوص، محمد عابد الجابري، ط/ مركز دراسات الوحدة العربية-بيروت، الأولى، أكتوبر ١٩٩٨م، ص١٢١-١٢٣، الفلسفة الإسلامية بين الندية والتبعية، جمال المرزوقي، ص٢٥٤-٢٥٨.
(٣) المصدر السابق، ص ١٤٣ .

ثم يقول بعد ذلك: "وأما التي تكون علي استقامة مثل كون الإنسان من الإنسان وذلك الإنسان من إنسان آخر فإن هذا إن كان بالذات لم يصح أن يمر إلى غير نهاية؛ لأنه إذا لم يوجد الأول من الأسباب لم يوجد الآخر، وإن كان ذلك بالعرض، مثل أن يكون الإنسان بالحقيقة عن فاعل آخر غير الإنسان الذي هو الأب، وهو المصور له، ويكون الأب إنما منزلته منزلة الآلة من الصانع، فليس يمتنع إن وجد ذلك الفاعل يفعل فعلا لا نهاية له، أن يفعل بآلات متبدلة أشخاص لا نهاية لها"(١).

وهكذا يرى ابن رشد أننا إذا فرضنا أن العالم محدث لزم أن يكون له فاعل محدث، بيد أن هذا المبدأ يعرض له الشك، فإنه يفتقر إلى محدث والمحدث إلى محدث إلى ما لا نهاية، وذلك بطبيعة الحال مستحيل، أما كونه آليا فإنه يجب تبعا لهذا أن يكون وجوده متعلقا بفعل حادث، إذ لو قبل المتكلمون أن يسلموا بفعل حادث عن فاعل قديم، فإن المفعول لابد أن يتعلق به فعل الفاعل، لكن القاعدة عندهم تقول إن المقارن للحوادث حادث، كما أن الفاعل إذا كان يفعل حينا ولا يفعل حينا آخر فلابد أن تكون هناك علة تجعله أولى بإحدى الحالتين من الأخرى، وهذه العلة تحتاج إلى علة وهكذا إلى غير نهاية، وبذلك ينتهي ابن رشد من نقده لحدوث العالم عند المتكلمين بناء على دليل الجوهر الفرد إلى القول بان آراءهم بالنسبة لهذا الدليل لا تعدو كونها قياسا جدليا ليست برهانية ولا شرعية(٢).

ومما يجدر ذكره في هذا الصدد أن ابن رشد في نقده لدليل الجوهر الفرد عند المتكلمين لم يكن بدعا من المفكرين، فقد نقده البعض، قبل ابن

(١) مناهج الأدلة في عقائد الملة، ابن رشد، ص١٤٣.
(٢) دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، جمال المرزوقي، ط/ الآفاق العربية- القاهرة، الأولى، ١٤٢١هـ-٢٠٠١م، ص١١٠ (بتصرف).

رشد كالنظام[١]، وابن حزم[٢] وابن سينا[٣] ، وبعض ممن أتوا بعده كابن تيمية.

إذن فقد قرر ابن رشد أنه كان الأولى بالمتكلمين بدلاً من أن يعمدوا في استدلالهم على وجود الله وبالتالي على حدوث العالم إلى هذه الأدلة الغامضة، أن يكتفوا بالأدلة القرآنية لأنها واضحة بينة بنفسها تصلح للناس جميعاً – العامة والخاصة – كما تصلح لأهل الجدل والبرهان.

(١) انظر: النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية، محمد عبد الهادي أبو ريدة، ط/ القاهرة، الثانية، ١٩٨٩م، ص ١٢١ وما بعدها.
(٢) انظر:الفصل في الملل والأهواء والنحل، ط/ مطبعة صبيح-القاهرة، ١٣٤٨م، ٥٨/٥ وما بعدها.
(٣) راجع: الشفاء، تحقيق: محمود قاسم، ط مطبعة وزارة الثقافة-القاهرة ١٩٦٩م، ص ٩٢ وما بعدها.

المطلب الثاني: نقد ابن رشد لقدم العالم عند الفلاسفة.

على الرغم من انحياز ابن رشد الواضح للفلسفة والفلاسفة ودفاعه المستميت عنهم في مواجهة خصومهم من المتكلمين وغيرهم إلا أنه لم يسعه الدفاع عن نظرية الفيض وما تكتنفه من فساد فكان من أشد الناس نقدا وتفنيدا لها وتثريبا عليها.

ويذهب ابن رشد إلى أن القضية القائلة: إن المبدأ واحد للجميع وأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد هي التي دفعت بعض الفلاسفة إلى القول بفكرة الفيض والصدور.

ويبين ابن رشد أن الفلاسفة المسلمين كالفارابي وابن سينا أخطأوا النقل وتقولوا على الفلاسفة في تفسيرهم لكيفية صدور الكثرة عن الواحد.

يقول ابن رشد: "وأما الفلاسفة من أهل الإسلام كأبي نصر وابن سينا، فلما سلموا لخصومهم أن الفاعل في الغائب كالفاعل في الشاهد، وأن الفاعل الواحد لا يكون منه إلا مفعول واحد، وكان الأول عند الجميع واحدا بسيطا، عسر عليهم كيفية وجود الكثرة عنه، حتى اضطرهم الأمر ألا يجعلوا الأول هو محرك الحركة اليومية، بل قالوا إن الأول هو موجود بسيط صدر عنه محرك الفلك الأعظم، وصدر عن محرك الفلك الأعظم محرك الفلك الثاني الذي تحت الأعظم إذا كان هذا المحرك مركبا مما يعقل من الأول، ويعقل ذاته، وهذا خطأ على أصولهم، لأن العاقل والمعقول هو شئ واحد في العقل الإنساني، فضلا عن العقول المفارقة"(١).

ولهذا اتفق ابن رشد مع الغزالي في نقده لنظرية الفيض عند الفلاسفة، ولم يجد حرجا في التسليم بصدق اعتراضات الغزالي عليهم، فهو يرى معه أنه ليس ثمة ما يبرر قول الفلاسفة بأن التفرقة بين الماهية والوجود في

---

(١) تهافت التهافت،ابن رشد،تحقيق: سليمان دنيا، ط/ دار المعارف-القاهرة، الأولى، ١٩٦٤م، ٣٠١/١ وما بعدها.

العقول التي يفيض بعضها من بعض تؤدي إلى فيضان أجسام الأفلاك السماوية.

ثم يزيد على ذلك شيئا جديدا، وهو أن يبين لنا الأساس الخاطئ الذي قامت عليه نظرية الفيض، فقد زعم الفارابي وابن سينا أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ... مع أن رأي الفلاسفة القدماء، أي أرسطو وأتباعه، يختلف عن ذلك تماما، فهم يقولون أن الواحد تصدر عنه أشياء كثيرة، وهذه قضية صادقة إذ ليس هناك ما يحول مطلقا دون أن تصدر المخلوقات كلها دفعة واحدة بإرادة الله، ومن غير أن تكون هناك حاجة إلى توسط عقول خالقة إلى جانبه – سبحانه وتعالى – كما زعم الفارابي ومن تبعه"(١).

ويرى ابن رشد أن ابن سينا وغيره من المفكرين أخطئوا خطأ شنيعا بتقرير هذه النظرية الدخيلة التي فتحت على الفلسفة منافذ واضحة لطعن الطاعنين.

يقول ابن رشد: "ولذلك يحق ما يقول أبو حامد في غير ما موضع من كتبه، أن علومهم الإلهية هي ظنية"(٢).

بل إن ابن رشد يصف هذه الأشياء بالخرافات، فيقول: "والعجب كل العجب كيف خفي هذا على أبي نصر وابن سينا، لأنهما أول من قال بهذه الخرافات، فقلدهما الناس، ونسبوا هذا القول إلى الفلاسفة"(٣).

ويذهب ابن رشد إلى أن منشأ الخطأ الذي دفعهم إلى القول بهذه النظرية يرجع إلى أمرين:

أولهما: قياسهم الغائب على الشاهد.

ثانيهما: تقريرهم أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد.

---

(١) ابن رشد وفلسفته الدينية، محمود قاسم،مكتبة الأنجلو المصرية-القاهرة، الثانية، ١٩٦٩م، ص١٥٩.
(٢) تهافت التهافت، ابن رشد، ص٤٠٢.
(٣) المصدر السابق، ص٤٠١.

ويفرق ابن رشد في معرض نقده لهذه النظرية بين الفاعل في الغائب والفاعل في الشاهد حيث يقول: "إن الفاعل الواحد الذي وجد في الشاهد يصدر عنه فعل واحد ليس يقال مع الفاعل الأول إلا باشتراك الاسم، وذلك أن الفاعل الأول الذي في الغائب فاعل مطلق، والفعل المطلق ليس يختص بمفعول دون مفعول" (١).

وإذا كان ابن رشد رفض هذه النظرية ووصفها بأنها: "خرافات وأقاويل ... وهي كلها أمور دخيلة في الفلسفة، ليست جارية على أصولهم، وكلها أقاويل ليست تبلغ مرتبة إقناع الخطابي الجدلي"(٢).

فكيف يمكن تفسير صدور هذه الموجودات المختلفة، وهي كثيرة ومركبة عن الفاعل الأول، وهو واحد وبسيط؟

والحقيقة أن ابن رشد لم يجد حاجة تدفعه إلى الاعتماد على نظرية الفيض، بل آثر أن يرفض هذه النظرية، لأنها ليس لها مبرر عقلي، كما أنها تتناقض مع العقيدة الإسلامية، ويرى أن فيض العقول السماوية بعضها عن بعض ليس بالقول الذي يفسر لنا كيفية صدور الموجودات عن الله، بل أولى من ذلك وأحق أن يقال أن صدورها يرجع إلى سبب محدد وهو الخلق الإلهي المستمر(٣).

وفكرة الخلق المستمر ترتبط عند ابن رشد بفكرة أخرى وهي أن هذه الموجودات على اختلافها لا يصح وجودها إلا بارتباطها بعضها ببعض.

لذلك لما أراد ابن رشد الرد على السؤال الذي وجهه أنصار نظرية الفيض إلى أنفسهم، وهو كيف تأتي الكثرة عن الوحدة؟ أجاب عن ذلك بقوله: "والجواب في هذا .. أن الأشياء التي لا يصح وجودها إلا بارتباط

(١) المصدر السابق، ص٣٠٢.
(٢) المصدر السابق، ص٤٠٢.
(٣) انظر: المصدر السابق، ١/٢٧٥ وما بعدها.

بعضها مع بعض مثل ارتباط المادة مع الصورة، وارتباط أجزاء العالم البسيطة بعضها مع بعض، فإن وجودها تابع لارتباطها، وإذا كان ذلك كذلك فمعطي الرباط هو معطي الوجود .. فواجب أن يكون ههنا واحد مفرد قائم بذاته، وواجب أن يكون الواحد إنما يعطي معنى واحدا بذاته، وهذه الوحدة تتنوع على الموجودات بحسب طبائعها، ويحصل عن تلك الوحدة المعطاة في موجود موجود وجود ذلك الموجود، وتترقى كلها إلى الوحدة الأولى ... وإذا كان ذلك كذلك، فبيِّنٌ أن ههنا موجودا واحدا تفيض منه قوة واحدة بها توجد جميع الموجودات، ولأنها كثيرة فإذن من الواحد بما هو واحد واجب أن توجد الكثرة أو تصدر الكثرة أو كيفما شئت أن تقول"(١).

ويعلق الدكتور/ محمود قاسم على ذلك بقوله: "والرباط الذي يتحدث عنه ابن رشد ليس شيئا آخر سوى الخلق المستمر الذي لا تتخلله فجوات، ولا يحدث عن طريق الطفرة، وهو الخلق الذي يربط على أفضل نحو من التجانس بين جميع أجزاء الكون، ومع ذلك فإنه يعطي لكل كائن وجوده" (٢).

ويبين ابن رشد أن قول الفلاسفة بالفيض، يؤدي إلى إلزامهم بأن الكثرة التي في الواحد الذي صدر عن الواحد الأول كثرة من غير علة بالإضافة إلى أننا لا نعدم التساؤل فنقول: لم اختصت العلة الثانية –من سلسلة العقول– بأن يوجد فيها الكثرة دون العلة الأولى؟

ويعبر ابن رشد عن ذلك بقوله: "إذا جاز أن يوجد كثرة في المعلول الأول عن غير علة؛ لأن العلة الأولى لا يلزم عنها كثرة، جاز تقدير كثرة مع العلة الأولى واستغنى عن وضع علة ثانية ومعلول أول، فإن كان مستحيلا وجود شيء مع العلة الأولى بلا علة فهو مستحيل أيضا مع العلة الثانية، بل

(١) المصدر السابق، ٣٠٣/١ وما بعدها.
(٢) نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توما الإكويني، محمود قاسم،ط/ مكتبة الأنجلو المصرية-القاهرة، ص ١٠٢.

لا معنى لقولنا: علة ثانية، إذ هي متحدة في المعنى، وليس يفترق أحدهما من الآخر بزمان ولا مكان، فإذا جاز أن يوجد شيء بلا علة لم تختص إحدى العلتين به ؟"(١).

وينتهي ابن رشد إلى رفض نظرية الفيض والصدور، وبهذا يكون تصوره للعلاقة بين الله والعالم مختلفا عن تصور الفارابي وابن سينا اللذين انتهيا إلى القول بهذه النظرية ليبررا من خلالها موقفهما من القول بقدم العالم.

فالإله في تصور ابن رشد لا تتحكم فيه الضرورة، والعالم لم يوجد عنه اضطرارا، بل هو الذي يعطي العلاقات الضرورية بين الأسباب والمسببات، ثم إن العالم ليس ندا لذات الله في تصور ابن رشد، بل هو الذي أنكر المقارنة بين عالم الغيب وعالم الشهادة في جميع الأمور، ورفض مبدأ قياس الغائب على الشاهد الذي تشبث به المتكلمون وبنوا عليه مذهبهم، وأكد أن العالم مخلوق له تعالى بالكيفية التي يعلمها هو سبحانه .

كما أخذ على ابن سينا تخليه عن الطريقة البرهانية إلى طريقة المتكلمين الجدلية في شرحه لمذهبه وهو يخاطبهم ويحاول إقناعهم بآرائه(٢).

ومع ذلك نجد ابن رشد يدافع عن الفلاسفة رادا على الغزالي حيث بدأ بنقض دعواه أن الله يفعل بإرادة واختيار، وذلك أن المريد هو الذي ينقصه المراد، والله سبحانه لا ينقصه شيء يريده، والمختار هو الذي يختار أحد الأفضلين لنفسه، والله لا يعوزه حالة فاضلة، أضف إلى ذلك أن الإرادة انفعال وتغير والله سبحانه منزه عن الانفعال والتغير، وعند ابن رشد أن الله مريد إلا أن إرادته لا تشبه إرادة البشر، وعالم بعلم لا يشبه علم البشر، فكانت إرادته

---

(١) تهافت التهافت، ابن رشد، ٤٠٤/١.
(٢) انظر: المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، عاطف العراقي، ط/ دار المعارف-القاهرة، الثانية، ١٩٨٤م، ص٢٢٢، ٢٢٣.

وعلمه أخر الأمر، مما لا تدرك كيفيته، فصح والحالة هذه أن الفلاسفة وهم طلبة الحق، غير ملبسين، وإنما الملبّس هو الغزالي الذي تعمد التغليظ في حملته على الفلاسفة"[1].

وهذا يعكس لنا أن ابن رشد وإن نقد نظرية الفيض أو الصدور أو العقول العشرة عند الفلاسفة إلا أنه لم يقصد بذلك نقد قولهم بقدم العالم في حد ذاته وهو ما سيتضح لنا في الصفحات التالية من خلال عرض موقفه من هذه القضية.

ويرى بعض الباحثين أن السر الحقيقي وراء مهاجمة ابن رشد لنظرية الفيض بهذه الشراسة التي فاق فيها نقد الغزالي لذات النظرية إنما هو الرجوع بالفلسفة إلى مذهب أرسطو، حيث يرى أن الفارابي وابن سينا قد أخطئا في أخذهما عن الأفلاطونية الجديدة، وأنهما في استغراقهما في مشكلة التوفيق والجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو قد قصرا عن إدراك مدى اتساع هوة الخلاف بينهما[2].

إذن لقد نقد ابن رشد تصوري كل من المتكلمين والفلاسفة للعلاقة بين الله والعالم، وسلك طريقا ثالثا، واصطنع لنفسه تصورا خاصا، فما هو هذا التصور؟

(١) ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته، بحث بعنوان قدم العالم بين ابن رشد وتوما الإكويني، ماجد فخري، منشورات المجمع الثقافي، تونس ١٩٩٩م، ص٣٦٢.
(٢) انظر: الفلسفة الإسلامية بين الندية والتبعية، جمال المرزوقي، ص٢٥٨، ٢٥٩.

المبحث الرابع

موقف ابن رشد من مسألة قدم العالم وحدوثه

قبل أن أعرض موقف ابن رشد من هذه القضية الخطيرة يجب الاعتراف بأمرين:

الأول: صعوبة المسألة في حد ذاتها وتعقدها وعدم بساطتها.

والثاني: صعوبة تحديد موقف ابن رشد منها ورأيه فيها، وذلك راجع لأمرين:

أولا: غموض عرضه لها وهو أمر يبدو متعمدا منه لتفادي الصدام مع الفقهاء والمتعصبين لأقوال المتكلمين.

ثانيا: ما يعرف عنه بالثنائية وقد تسمى ازدواجية الحقيقة عنده، فما يعرض على الخاصة لا يقال للجمهور من العامة خوفا على عقائدهم من الانحراف والشطط.

وقد اهتم ابن رشد اهتماما كبيرا بالبحث في مشكلة القدم والحدوث، كما اهتم بها كثير من متكلمي وفلاسفة المسلمين.

وقد عرفنا موقفه من المتكلمين وخاصة الغزالي الذين قالوا بحدوث العالم ونقده لآرائهم وأدلتهم على هذا القول، كما عرفنا موقفه من قول الفلاسفة أمثال الفارابي وابن سينا بصدور العالم عن الله وهو ما يعرف بنظرية الفيض أو العقول العشرة، فماذا كان رأيه إذن؟

لقد اختلف الباحثون في فلسفة ابن رشد في تحليل موقفه من هذه القضية لما سبق من أسباب ولعل من أكثر عباراته غموضا وإثارة للحيرة في استبيان حقيقة موقفه منها تلك العبارة التي يقول فيها: "وهو (العالم) في الحقيقة ليس محدثا حقيقيا ولا قديما حقيقيا؛ فإن المحدث الحقيقي فاسد

بالضرورة، والقديم الحقيقي ليس له علة"[١].

فيرى بعض الباحثين أنه كان يقول بحدوث العالم وبخلق العالم من عدم لكنه لم يشأ أن يصرح بذلك للعامة خشية على عقائدهم وخوفا عليهم من الزيغ والضلال، لذلك يرى الاكتفاء معهم بظاهر النصوص التي تثبت خلق العالم من مادة سابقة أو أولية، وذلك بحسب ما اعتادوه في مشاهداتهم إذ لم يروا شيئا يوجد من لا شيء، وأن خلافه مع المتكلمين كان بسبب تصريحهم بهذا الأمر أمام الجمهور.

ومن هؤلاء د. محمود قاسم الذي يرى أن ابن رشد في نقده لفكرة الحدوث عند المتكلمين لم يقصد أن يخطئهم ولكن كان يريد أن يقول: "بأن التصريح بهذه الآراء قد يفضي إلى الشك لدى الجمهور على نحو لا موجب له، إذ الأولى أن يكتفي بظاهر الآيات، ولكن هؤلاء الذين يستطيعون تتبع البراهين العلمية يجب عليهم أن يعلموا أن العالم خلق من العدم وفي غير زمان، وإنما جاءت الآيات بما يوحي بعكس ذلك لأن العامة من الناس لا يستطيعون التفرقة بين عالم الغيب وعالم الشهادة في هذه النقطة، فهم يرون أنه لا يمكن أن توجد الأشياء إلا من مادة سابقة، فإذا قلنا لهم إن الله لم يخلقها من العدم وفي غير زمان عسر عليهم تصور ذلك، إذ لا يجدون شيئا يشبهه، فيما ألفته حواسهم"[٢].

كذلك يرى د/ أحمد فؤاد الأهواني أن ابن رشد الفيلسوف وقف موقفا وسطا بين المتكلمين والفلاسفة وأنه غير محدث حدوثا حقيقيا ولا قديم قدما حقيقيا، ثم قال: "هذا هو رأي ابن رشد الفيلسوف، أما ابن رشد الفقيه فإنه يقرر الخلق ويقطع به طبقا للنصوص الواردة في القرآن، والتي تدل على أن

(١) فصل المقال، ص٤٢.
(٢) الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد ، ط/ مكتبة الأنجلو المصرية-القاهرة، ص١٣٣

العالم محدث بالحقيقة"(١).

لكن طائفة كبيرة من الباحثين المهتمين بابن رشد وفلسفته ترى خلاف ذلك، منهم: إمام عبد الفتاح إمام، ومحمد عابد الجابري، وزينب محمد الخضيري، ومحمد عمارة، وجورج طرابيشي، ومحمد أبو ريان، وزينب عفيفي، وعاطف العراقي حيث يرون أن ابن رشد قد ذهب كما ذهب أرسطو إلى أن العالم قديم أي ليس له بداية "وأنه لم يزل موجودا مع الله تعالى ومعلولا له، ومساوقا له غير متأخر عنه بالزمان مساوقة المعلول للعلة، ومساوقة النور للشمس، وأن تقدم الباري عليه كتقدم العلة على المعلول وهو تقدم بالذات والرتبة، لا بالزمان.

وهم يرون أن عبارته السابقة واضحة في نفيه الحدوث الحقيقي وهو الحدوث الذاتي عن العالم، بل استحالته، بينما هو ينفي القدم الحقيقي وهو القدم الزماني عن العالم وهذا لا يعني نفي القدم الذاتي عنه وهو ما قال به أرسطو ومدرسته وأكثر الفلاسفة المسلمين كالفارابي وابن سينا.

أما حجج ابن رشد التي ساقها لإثبات قدم العالم فيمكن تصنيفها في فئات ثلاث:

الفئة الأولى: أدلة تستند إلى رأي أرسطو في هذه المسألة وأدلته عليها.

وقد جاء ذلك في ثنايا شروحه على أرسطو لاسيما شرحه على كتاب (السماع الطبيعي) و(الكون والفساد)، و(ما بعد الطبيعة).

وهو يرى أن العالم بهذا المفهوم الأخير لم يكن من شيء ولا تقدمه زمان، ولكنه –في ذات الوقت–موجود عن شيء أي عن فاعل قديم، لكن لا في زمان، وهذا هو تفسير قوله إن العالم ليس محدثا حقيقيا أي بمفهومه

(١) الفلسفة الإسلامية، ص١٤٣، ١٤٤.

الكلي، ولا قديما حقيقيا بمعنى استغنائه بكليته عن الفاعل وسبقه بالعدم في الزمان، فهو أزلي، والأزلي لا يستغني عن غيره في الوجود.

وهو بهذا يتفق مع أرسطو في أن العالم أزلي التغير، وهو في جملته واحد لا يجوز عليه العدم، ولا يمكن أن يكون على غير ما هو عليه، وليس هناك إيجاد من عدم، ولا عدم بعد وجود، لأن كل ما يحدث فهو خروج من القوة إلى الفعل، ورجوع من الفعل إلى القوة، والموجودات التي في عالم الكون والفساد مركبة من مادة وصورة وهما أزليتان لأن المادة لو لم تكن أزلية لم يكن للكون والفساد موضوع أول، يحملان عليه، ولأن الصورة لو كانت فاسدة لوجب أن تكون مركبة هي الأخرى من مادة وصورة كسائر الموجودات التي في هذا العالم، والحركة أيضا أزلية لأن طبيعتها من طبيعة الكم المتصل، وكذلك الزمان لأنه مقدار الحركة، فهو إذن أزلي غير متناه من طرفيه الماضي والمستقبل(١).

وإذا كانت الأجسام الطبيعية تتركب من مادة وصورة وهما متعارضان، ولا يمكن أن توجد الهيولى عن الصورة إذ لا يمكن تفسير وجود الموجود، وبخاصة المحسوس إلا بمبدأين هما المبدأ المادي والمبدأ الصوري، فإن وجد موجود هو صورة محضة وفعل خالص فلابد من تفسيره بعلة واحدة هي العلة الصورية أي الله أما العالم فلابد من تفسيره بعلتين أي الله باعتباره العلة الفاعلة والمادة التي وجد منها وهي العلة المادية(٢).

فالهيولى والصورة لا يمكن انفصال إحداهما عن الأخرى إلا في الذهن، والصور لا تنتقل في المادة المظلمة، كما تطوف الأرواح الخفية، بل هي محتواة في المادة على هيئة نواة تتطور، والصور المادية التي هي كالقوى الطبيعية لا تفتأ أبدا تحدث توليدا، ومع أنها لا تنفك عن المادة فيجوز أن

(١) انظر: تاريخ الفلسفة العربية، جميل صليبا، ص ٤٧٧، ٤٧٨.
(٢) انظر: الفلسفة الإسلامية، أحمد فؤاد الأهواني، ص١٤٠.

تسمى إلهية، وليس هناك وجود من عدم، ولا عدم بعد وجود، لأن كل ما يحدث فهو خروج من القوة إلى الفعل، ورجوع من الفعل إلى القوة، وفي هذا لا يصدر عن الشيء إلا مثله(١).

وخلاصة الرأي عند ابن رشد –كما عند أرسطو–أنه إن كانت حركات الأجرام السماوية وما يلزم عنها أفعالا لموجود أزلي غير داخل وجوده في الزمن الماضي، فواجب أن تكون أفعاله غير داخلة في الزمن الماضي، ويتفرع على ذلك أن العالم كما أنه "أزلي لا بداية لوجوده فهو أبدي لا نهاية لآخره ولا يتصور فساده وفناؤه، بل لم يزل كذلك، ولا يزال أيضا كذلك، وأدلتهم الأربعة التي ذكرناها في الأزلية جارية في الأبدية، فإنهم يقولون إن العالم معلول علته أزلية أبدية فكان المعلول مع العلة، ويقولون إذا لم تتغير العلة لم يتغير المعلول"(٢).

ويؤيد ابن رشد الفلاسفة في هذا بقوله: "يمتنع عندهم أن ينعدم الشيء إلى لا موجود أصلا، لأنه لو كان كذلك لكان الفاعل يتعلق فعله بالعدم أولا بالذات"(٣).

فهو يرى أنه لا ضير في أزلية مادة العالم، فالخلق يبقى هو تلك الحركة الاضطرارية في هذه المادة التي تنشأ عنها الكائنات، أما الخالق فهو المحرك، وإذا كانت المادة أزلية فجميع المخلوقات الناجمة عنها مشاركة لها في الأزلية، والله الخالق هو المنظم لها ولهذا السبب تتطور المادة وتتكيف بطريقة مستمرة، وهكذا فإن العالم المصنوع أزلي النشوء، دائم الحدوث، أما

---

(١) تاريخ الفلسفة في الإسلام، ت، ج، دي بور، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريدة، ط/ مكتبة النهضة المصرية، الخامسة، بدون تاريخ، ص٣٨٩.
(٢) تهافت الفلاسفة، الغزالي، ص٨١.
(٣) تهافت التهافت، ابن رشد، ص٢٤٨، ٢٤٩.

الله فهو أزلي بدون سبب، وعليه فإن أقدمية العالم ليست كأزلية الله"(١).

لقد حاول ابن رشد إثبات استحالة تصورنا لمدة زمنية بين وجود الله تعالى ووجود العالم، ذلك لأنه ما دام الله قد خلق هذا العالم فلا يمكن أن يتراخى المخلوق عن الخلق أو المفعول عن الفعل، لأن المفعول مصاحب للفعل بالضرورة، ولما كان الفاعل أو الخالق أزليا كان الفعل أزليا، ولكن ليس معنى ذلك أن ابن رشد يسوي بين الله والعالم في القدم، حاشا لله، فالعالم موجود عن الله ومخلوق له منذ الأزل، ولا يمكن التسوية بين المفعول وفاعله ولا بين المعلول وعلته، فقدم العالم ليس بذاته ولكن بمادته التي أوجده الله منها(٢).

غاية الأمر أنه يرى أن الفاعل الأول إذ كان أزليا أبديا، وإذا كان الكون فعله فلابد أن يكون مثله أزليا أبديا، لأن المسبب عن القديم قديم، كما أن المسبب المحدث فسببه محدث كذلك، ولا يصح أن نتصور أن هناك تراخيا بين الفاعل وفعله، ولا أن هناك انفصالا بينهما وتمايزا في هذا المعنى، وهذا التصور الرشدي للعلاقة بين الفاعل وفعله يميزه عن تصور أصحاب الاثنينية الذين حاولوا تفادي الشناعات التي نتجت عن التصور الفلسفي المثالي للكون عن طريق القول ببدايتين مستقلتين لكل من الفكر والمادة، وهو ما يرفضه الفلاسفة الماديون(٣).

فهو في قوله بأزلية العالم يبدو أرسطيا بشكل واضح، لكنه في ذات الوقت لم يتخل عن مفهوم الإحداث أو الخلق الذي ذكره الغزالي في الوجه

(١) انظر: تاريخ الفلسفة العربية، جميل صليبا، ص٤٧٨، ٤٧٩، تحقيق الكلام في قدم العالم وحدوثه بين الفلاسفة والمتكلمين، أحمد إسماعيل إبراهيم التل، ط/بدون، ٢٠٠٨-٢٠٠٩، ص٢٤.

(٢) انظر: الفيلسوف ابن رشد مفكرا عربيا ورائدا للاتجاه العقلي، عاطف العراقي، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية-القاهرة، ١٩٩٣م، ص٢٧٢، ٢٧٣.

(٣) انظر: المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد، محمد عمارة، ط/ دار المعارف-القاهرة، الثانية، ص٦٢، ٦٣.

الثاني من رده على الفلاسفة، حيث يرى الغزالي أن الإحداث هو إخراج الشيء من العدم إلى الوجود، وهو يتنافى مع قول الفلاسفة بقدم العالم، ومن المعلوم أن أرسطو لم يتكلم عن الله باعتباره خالقا أو محدثا للعالم بل باعتباره المحرك الأول أو المتحرك الذي لا يتحرك.

لكن ابن رشد قد تعدى قول أرسطو إلى تقرير مبدأ الإحداث أو الخلق وهو عنده نوعان؛ دائم ومنقطع، والعالم عنده في جملته مخلوق بالمعنى الأول وهو الخلق الدائم، فقدم العالم عنده معناه الحدوث الدائم الذي لا ينقطع في الماضي والمستقبل، ومن ثم فهو يرى "أن الذي أفاد الحدوث الدائم أحق باسم الإحداث من الذي أفاد الإحداث المنقطع"[١] على حد تعبيره، وهذا المذهب هو ما عرف عند اللاتينيين بمذهب الخلق المستمر[٢].

وإلى هنا يكون ابن رشد قد أوضح فكرته تماماً فهو لا يعني كون العالم قديماً عند الفلاسفة أن قدمه مثل قدم الله تعالى أي أنه لا علة له، وربما يكون هذا المعنى الشائع لتعبير القديم، وهو المعنى الذي يتمسك به علماء الكلام، وهو الذي تسبب في حدوث البلبلة بالنسبة لمشكلة العالم.

إن القديم -كما يقرر ابن رشد- يمكن أن تكون له علة، ومن ثم فهو معلول، وإن كان قديماً زماناً، أي لم يتقدمه زمان، لأنه خلق وخلق معه الزمان، بمعنى أن حدوثه قديم منذ أن خلقه الله، ومن ثم فهو يرى أن العالم في حدوث دائم مستمر منذ أوجده الله تعالى، وليس حدوثاً منقطعاً، ويختلف ابن رشد مع المتكلمين من حيث إن الأحداث الدائم عنده أحق باسم الإحداث من ذلك المنقطع، وقد تمسك ابن رشد بالحدوث الدائم، لأنه أدل -في نظره-

(١) تهافت التهافت، ص١٦٢.
(٢) انظر: قدم العالم بين ابن رشد وتوما الإكويني، ماجد فخري، ضمن مجموعة دراسات بعنوان ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته، إصدار المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم والمجمع الثقافي بأبو ظبي، الأولى، ١٩٩٩م، ص٢٦٣.

على قدرة الخالق، إذ ينطوي على استمرار قدرته على الفعل، خلافاً للإحداث الذي يشير إلى إثبات قدرة سبقها زمان كان الصانع فيه عاجزاً، وفي ذلك ما فيه من غض من شأن الفاعل القادر على كل شيء[1].

الفئة الثانية: أدلة تستند إلى تأويل الآيات القرآنية.

إذا كان ابن رشد يرفض قول المتكلمين بحدوث العالم بناءً على أدلتهم، ولا يرتضي أيضا قول الفلاسفة القائلين بقدم العالم بناءً على نظرية الفيض؛ فإنه يقدم حلاً لهذا الخلاف الذي دار بين هذين الفريقين، فيذهب إلى أن مسألة قدم العالم أو حدوثه من المسائل التي يقع الخلاف فيها بين أهل النظر، لأنها ذات طبيعة تأويلية، وعليه فالخلاف في تأويل ما يجوز التأويل فيه وارد بين أهل النظر والبرهان، وهو ما اختص به العلماء الراسخون في العلم، يؤخذ هذا من قوله تعالى : ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾[2].

ويعد ذلك نموذجا تطبيقيا لمنهج التأويل عنده في حل الإشكالات الفكرية الخطيرة لا سيما تلك التي يبدو هناك تعارض فيها بين الشريعة والحكمة أو الفلسفة، وذلك يتجلى في كتابه الشهير (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال)

يقول ابن رشد: "إن في الشرع أشياءً قد أجمع المسلمون على حملها على ظواهرها، وأشياءً أجمعوا على تأويلها، وأشياءً اختلفوا فيها، فهل يجوز أن يؤدي البرهان إلى تأويل ما أجمعوا على ظاهره، أو ظاهر ما أجمعوا على تأويله؟ قلنا: أما لو ثبت الإجماع بطريق يقيني لم يصح، وإن كان الإجماع فيه ظنياً فقد يصح، ولذلك قال أبو حامد وأبو المعالي وغيرهما من أئمة النظر: إنه لا يقطع بكفر من خرق الإجماع في التأويل في أمثال هذه

(١) انظر : تهافت التهافت، ص٢٧٥ وما بعدها.
(٢) سورة آل عمران، الآية: ٧.

الأشياء"[١].

وابن رشد حريص على استرضاء العامة والفقهاء وعدم إثارتهم ضده بقول يخالف الشريعة من جهة، كما أنه حريص على التوفيق بين الشريعة والفلسفة من جهة أخرى، لذا فقد حاول التهوين من شأن القول بقدم العالم وإظهاره على أنه لا يصادم نصا شرعيا ولا يتعارض مع روح الشريعة، ومن ثم لا يكفر القائل به، لذلك فقد لجأ إلى تأويل الآيات الواردة في الإنباء عن إيجاد العالم فقال: "إن ظاهر الشرع إذا تصفح ظهر من الآيات الواردة في الإنباء عن إيجاد العالم أن صورته محدثة بالحقيقة، وأن نفس الوجود والزمان مستمر من الطرفين (الماضي والمستقبل) أعني غير منقطع، وذلك أن قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ في سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾[٢]، يقتضي بظاهره أن وجودا قبل هذا الوجود وهو العرش والماء، وزمانا قبل هذا الزمان أعني المقترن بصورة هذا الوجود الذي هو عدد حركة الفلك، وقوله تعالى: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الأَرْضُ غَيْرَ الأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ﴾[٣] يقتضي أيضا بظاهره أن وجودا ثانيا بعد هذا الوجود، وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾[٤] يقتضي بظاهره أن السماوات خلقت من شيء، فالمتكلمون ليسوا في أقوالهم أيضا في العالم على ظاهر الشرع، بل متأولون فإنه ليس في الشرع أن الله كان موجودا مع العدم المحض، ولا يوجد هذا فيه نصا أبدا"[٥].

لذا يذهب ابن رشد إلى أن القرآن الكريم وهو – بالطبع – أدق من علماء الكلام قد استخدم مصطلح "الخلق" ولم يستخدم مصطلح "الحدوث" في

(١) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ابن رشد، ص ٣٤ وما بعدها.
(٢) سورة هود، الآية: ٧.
(٣) سورة إبراهيم، الآية:٤٨.
(٤) سورة فصلت، الآية: ١١.
(٥) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ص٤٢، ٤٣.

حديثه عن أصل العالم، لأن مصطلح الخلق يشير إلى معنى العلة أكثر مما يشير إلى الإيجاد في زمان، واختار ابن رشد خير أنواع الحدوث للعالم، بمعنى أنه اختار أكثر معاني الحدوث لياقةً بجلالة الخالق عندما اعتبره حدوثاً بمعنى المعلولية لا بمعنى البدء الزماني، ويمكن أن يطلق على هذا النمط من الحدوث الحدوث الذاتي، وقد سبق ذكر الفرق بينهما عند المتكلمين وعند الفلاسفة.

وقد عبر عن ذلك بقوله: "اعلم أن الذي قصده الشرع من معرفة العالم هو أنه مصنوع لله تبارك وتعالى، ومخترع له، وأنه لم يوجد عن الاتفاق ومن نفسه، فالطريق الذي سلك الشرع بالناس في تقدير هذا الأصل ليس هو طريق الأشعرية، فإنا قد بينا أن تلك الطرق ليست من الطرق اليقينية الخاصة بالعلماء، ولا هي من الطرق العامة المشتركة بالجميع وهي الطرق البسيطة، أي القليلة المقدمات التي نتائجها قريبة من المقدمات المعروفة بنفسها، وأما البيانات التي تكون بالمقاييس المركبة الطويلة التي تبنى على أصول متفننة، فليس يستعملها الشرع في تعليم الجمهور، فكل من سلك بالجمهور غير هذا النوع من الطرق – أعني البسيطة – وتأول ذلك على الشرع فقد جهل مقصده، وزاغ عن طريقه (١).

يتضح من ذلك أن ابن رشد يرى أن النظرة الفلسفية لخلق قديم لا تتعارض مع النظرة القرآنية، وأن مفهوم الحدوث الذي ذكر في القرآن لا يتضمن بالضرورة عنصر الزمان، وأن المتكلمين بالتالي هم الذين قدموا تأويلاً خاطئاً للتصور القرآني، فالقول بأن العالم من صنع الله – تعالى– ليس محل خلاف، أما أن يكون قد صنعه من عدم وفي زمان –كما يرى المتكلمون– فأمر لم يصرح به النص بل الذي يبدو في عدد من الآيات

(١) مناهج الأدلة في عقائد الملة، ابن رشد، ص ١٩٣.

القرآنية –عند ابن رشد–بخلاف ذلك، وهو أن صورة العالم محدثة، في حين أن زمانه ومادته كليهما أزليان ومخلوقان له سبحانه.

وابن رشد لا يدعي لنفسه ابتكارا في القول بنفي القدم والحدوث الحقيقيين عن العالم؛ بل يرى أن هذا هو المآل الذي يؤول إليه رأي كل من المتكلمين والفلاسفة، وأن هذه المسألة ليست من المسائل التي تتباعد فيها الآراء إلى حد التكفير، وما كان لها أن تأخذ هذه الأبعاد التي أخذتها في الفكر الإسلامي، لأن الخلاف فيها لفظي من جهة، كما أن الشارع لم يأت في نصوصه محدداً بوضوح وحسم ما إذا كان العالم قديما أو حادثا ولم يكلفنا الله عز وجل بالتصديق اليقيني بالقدم أو الحدوث في هذه المسألة العويصة، ويكفي الإيمان بأنه خالق هذا العالم، لذا فإن كل من تكلم في هذه المسألة معذور ما بين مخطئ ومصيب"[(١)].

وبهذا يوضح ابن رشد أن القول بقدم العالم لا يخالفه نص من القرآن، ولا تعارض إذن في هذه المسألة بين ما يقول به الفلاسفة من أن العالم قديم وبين ما ورد في الشرع[(٢)].

بل يرى ابن رشد أن ما ذهب إليه المتكلمون من القول بحدوث العالم، ليس مما يدل عليه ظاهر النص الشرعي بل اتبعوا في ذلك طريق التأويل، لأنه ليس في الشرع نص يؤخذ من ظاهره أن الله كان موجودا مع العدم المحض، فكيف يزعمون أن الإجماع قد انعقد على ذلك.

وهو ما أشار إليه بقوله: "إن التمثيل الذي جاء في الشرع في خلق العالم يطابق معنى الحدوث الذي في الشاهد، ولكن الشرع لم يصرح فيه بهذا اللفظ، وذلك تنبيه منه للعلماء على أن حدوث العالم ليس هو مثل الحدوث

(١) انظر: ابن رشد وفلسفته الدينية، محمود قاسم، ص ١٥٩ وما بعدها.
(٢) موسوعة الفلسفة، عبد الرحمن بدوي، ط/ المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الأولى، ١٩٨٤م، ص٣١، ٣٢، وانظر: تهافت التهافت، ص٢٠٨، فصل المقال، ص٤٢، ٤٣.

الذي في الشاهد، وإنما أطلق عليه لفظ (الخلق) ولفظ (الفطور) وهذه الألفاظ تصلح لتصور المعنيين، أعني بتصور الحدوث الذي في الشاهد، وتصور الحدوث الذي أدى إليه البرهان عند العلماء في الغائب، فإذا استعمال لفظ (الحدوث) أو (القدم) بدعة في الشرع وموقع في شبهة عظيمة تفسد عقائد الجمهور، وبخاصة الجدليين منهم"[١].

والنتيجة النهائية التي يمكن استخلاصها من كلام ابن رشد أن الكون مخلوق من قبل الله بطريق غير مباشر، فالمادة قديمة، والحدوث الذي توارد في القرآن بلفظ الخلق ليس شاملا، فهو لا ينقص جواهر الأشياء ومادتها (الهيولى) ولكنه في الصور التي يسميها الأشاعرة صفات ويسميها الفلاسفة صورا، ويستدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُواْ أَنَّ السَمَاوَاتِ وَالأَرْضَ كَانَتَا رَتْقاً فَفَتَقْنَاهُمَا﴾[٢]، وقوله سبحانه: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾[٣]، وأما كيف حال طبيعة الوجود الضروري فقد سكت عنه الشارع لبعده عن الأفهام، ولأن معرفته ليست ضرورية في سعادة الجمهور[٤].

الفئة الثالثة: أدلة تعتمد على المنهج الجدلي كما كان منه في ردوده على هجوم الغزالي على من سبقه من الفلاسفة القائلين بقدم العالم.

وقد جاء ذلك بصورة واضحة في كتابه تهافت التهافت الذي ألفه خصيصا للرد على الهجوم الضاري على الفلاسفة وتكفيره لهم بسبب مسائل كان من أبرزها هذه المسألة التي نحن بصددها.

وقد ساق ابن رشد دليلا على خطأ الغزالي والمتكلمين في القول بحدوث

(١) مناهج الأدلة في عقائد الملة ، ص ٢٠٥ وما بعدها.
(٢) سورة الأنبياء، الآية: ٣٠.
(٣) سورة فصلت، الآية: ١١.
(٤) بداية جديدة للحوار حول الفكر والفلسفة الإسلامية، إبراهيم بسيوني، ط/ دار الأمين، الأولى، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م، ص١٧٤ (بتصرف).

العالم يتلخص فيما يلي:

الدليل الأول: استحالة صدور حادث عن قديم مطلقا، فلو كان العالم محدثا كان لابد من مرجح لوجوده وإلا ظل وجوده ممكنا إمكانا صرفا فقط، وهذا المرجح بدوره إما أن يحدث في تجدد عند إحداث العالم أو لا، فإما لا بقي العالم على إمكانه الصرف كما كان، وإن تجدد انتقل الكلام إلى ذلك المرجح، وهكذا إما أن يتسلسل الأمر إلى غير نهاية والتسلسل باطل، أو ينتهي إلى مرجح لم يزل مرجحا.

وقد استخلص ابن رشد من كلام الغزالي اعتراضا على هذا الدليل من وجهين:

الوجه الأول: أن يقال للفلاسفة بم تنكرون على من يقول بأن العالم قد حدث بإرادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه دون ما قبله أو ما بعده؟ والقول بالإرادة القديمة وإن أنكره الفلاسفة إلا أنه مشهور والقائلون به لا يحصيهم بلد ولا يحصر عددهم.

الوجه الثاني: يستبعد دليل الفلاسفة حدوث حادث من قديم، ولكنه لابد لهم من الاعتراف به، فإن في العالم حوادث ولها أسباب، والحوادث لا تستند إلى الحوادث إلى غير نهاية، فيجب أن تنتهي إلى طرف قديم.

وقد رد ابن رشد على الوجه الأول بأن الغزالي قد استند اعتراضه على قول خاطئ لا يشفع له ولا تصححه مجرد شهرته وكثرة القائلين به، وهو حدوث العالم بإرادة قديمة، فليست الشهرة بمجردها دليلا على الصحة.

ورد على الوجه الثاني بأنه قول سفسطائي محض؛ حيث إن الغزالي لما لم يمكنه القول بجواز تراخي فعل المفعول عن فاعله وعزمه على فعله قال بجواز تراخيه عن إرادته، ولكن ابن رشد يرى أن تراخي المفعول عن إرادة الفاعل جائز بخلاف تراخيه عن فعل الفاعل له فغير جائز.

الدليل الثاني: إن تقدم الباري على العالم إنما هو بالذات لا بالزمان؛ إذ لو كان الباري متقدما بالزمان على العالم لكان تأخر العالم عنه بزمان إما متناهيا أو غير متناه، والأول محال لأنه يلزم عنه أن يكون لوجود الله بداية، والثاني يلزم عنه قدم الزمان والحركة ومن ثم قدم العالم وهو المطلوب.

وقد اعترض الغزالي على هذا الدليل بأن تقدم الإله على العالم معناه أن الله كان ولا عالم، ثم كان ومعه عالم، أما تقدير وجود الزمان مع الإله فمن عمل الوهم وأغاليطه.

وقد رد ابن رشد على اعتراضه هذا بأنه لا معنى له حيث إنه ليس من شأن الإله أن يكون في زمان والعالم من شأنه أن يكون في زمان، والعالم المتحرك عند الفلاسفة ليس في كليته مبدأ، وبإمكانهم تبيان من أي جهة يحصل للموجودات الحادثة صدورها عن موجود قديم.

الدليل الثالث: إمكان العالم كان موجودا أزلا، فالعالم لم يزل ممكن الوجود.

وقد سلم الغزالي بإمكان حدوث العالم في أية لحظة من الزمان السابق لحدوثه ولكنه ينوه إلا أنه لم يتم في أية لحظة كانت، إذ إن الواقع لم يكن على وفق الإمكان بل على خلافه.

لكن ابن رشد يفرق بين قول القائل إن قبل العالم إمكانا واحدا بالعدد لم يزل، إذ يلزم عنه أن يكون العالم أزليا، وبين قول الغزالي إن قبل العالم إمكانات غير متناهية، وذلك محال لأنه يلزم عنه أن يكون هذا العالم جزءا من عالم آخر فبالاضطرار إما أن ينتهي الأمر إلى عالم أزلي بالشخص أو يتسلسل إلى ما لا نهاية، والثاني باطل، وإذا وجب قطع التسلسل فقطعه بهذا العالم أولى.

الدليل الرابع: كل حادث إما أن يكون قبل حدوثه واجبا أو ممكنا أو

ممتنعا، ومحال أن يكون ممتنعا لأنه لا يقبل الوجود بحال، ومحال أن يكون واجب الوجود لذاته، لأنه يكون معدوما قبل وجوده قط، فلا يكون إلا ممكن الوجود، والإمكان لا قوام له بنفسه، فلابد له من محل، ولا محل له إلا مادته، ومن ثم فلابد من وجود مادة الحادث قبله، فلا تكون حادثة، وإنما الحادث هو الصور والكيفيات الطارئة(١).

وهكذا فإن ابن رشد يصف كلام الغزالي واعتراضاته بأنها كلام سفسطائي، لأن الإمكان أمر كلي له جزئيات موجودة خارج الذهن، كسائر الكليات.

والواقع أن ابن رشد يفرق بين مفهومين للعالم كما اتضح في نقده للمتكلمين:

الأول: هذه الجزئيات المحسوسة المشاهد كونها وفسادها، وحدوثها وفناؤها فهذه لا يشك عاقل في أنها محدثة.

الثاني: العالم ككل أو بالمفهوم الكلي الشامل لمادته الأولى، وهذا هو محل الخلاف بينه وبين خصومه في قدمه وحدوثه.

ولكن هل معنى ذلك أن ابن رشد قد انتصر للفلاسفة على حساب المتكلمين بقوله بقدم العالم؟

ربما ذلك كان سيصبح صحيحا مطلقا لو أنه اتفق مع الفلاسفة المسلمين في القول بالفيض، لكن كيف وقد جابه هذه النظرية ووسمها بالخرافة؟

---

(١) انظر: الفلسفة العربية الإسلامية، أرثور سعدييف، توفيق سلوم، ط/ دار الفارابي-بيروت، الأولى، ٢٠٠٠م، ص٢٢٨-٢٣٤. الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية، عبد الرحمن بدوي، ط/ دار المعارف للطباعة والنشر-سوسة، تونس، ص١٣٣، ١٣٤. الفلسفة الإسلامية وأعلامها، يوسف فرحات، ط/ بدون، ص١٧٩-١٨١، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، عاطف العراقي، ط/ دار المعارف-القاهرة، الرابعة، ١٩٨٤م، ص١٣٨-١٥٢.

لكن نقول: إنه أولا حاول كعادته التوفيق بين الشريعة وفلسفة أرسطو على وجه الخصوص، وإظهار عدم التعارض بينهما، ومن جهة أخرى يمكن القول إنه قد سلك طريقا ثالثا بين المتكلمين والفلاسفة في هذه القضية ارتأى فيه حلا للخلاف الثائر بينهما والذي أحدث استقطابا بينهما، فهو كما لم يقل بالحدوث كما قال المتكلمون، لكنه في ذات الوقت لم يقل بالقدم الحقيقي الذي قال به الدهريون والماديون، فهو يقرر أن هذا العالم لا يستغني في وجوده على هذه الصورة التي هو عليها عن الله الخالق والمكون له، لا على معنى أنه تعالى أوجده من عدم، بل على معنى أنه هو الذي أوجده كما هو الآن من مادته، حيث إنه لم يرد في الشرع ما يدل على خلق العالم من دون مادة أولية، وأنه كان مسبوقا بالعدم.

فقد حاول ابن رشد أن يوفق ما بين الفلاسفة والمتكلمين لأن كلا منهما يصل بالضرورة إلى وجود إله للكون، فيذهب إلى أن الشرع قد دعا إلى معرفة العالم وفهمه، بغرض الوصول إلى أنه مصنوع لصانع حكيم هو الله جلت حكمته، وبالتالي فهو – أي العالم – قديم لو نظر إليه من حيث إنه نتيجة لفعل الله، وحادث من حيث إن له علة هي الله تعالى.

يقول ابن رشد: "اعلم أن الذي قصده الشارع من معرفة العالم هو أنه مصنوع لله – تبارك وتعالى – ومخترع له وإن لم يوجد من الاتفاق ومن نفسه"(١).

ويقول في موضع آخر: "فقد تبين من هذا أن الطرق الشرعية التي نصبها الله لعباده ليعرفوا منها أن العالم مخلوق له ومصنوع هي ما يظهر فيه من الحكمة والعناية بجميع الموجودات التي فيه، وبخاصة الإنسان وهي طريقة نسبتها في الظهور إلى العقل نسبة الشمس في الظهور إلى

(١) مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص ١٩٣.

الحس"[١].

وبذلك يرى ابن رشد أنه قد تمكن من إثبات القول بأن الله هو الخالق للعالم بإرادته واختياره حقيقة لا مجازا ولا تلبيسا، وإن كان العالم قديما مساوقا لله تعالى في الوجود، وإن كان أيضا مختلف الأجزاء[٢].

ومن ثم يمكن القول إن عبقرية ابن رشد قد تجلت، وأن القيمة الكبرى لفلسفته قد برزت من خلال تلك الإضافة الإبداعية التي قدمها في ميدان التوفيق بين الحكمة والشريعة عندما تبنى التصور الفلسفي المادي للطبيعة والعالم الذي يرفض فكرة حدوث العالم ووقوع الفناء للطبيعة والمادة ثم أخذ في دراسة النصوص القرآنية التي تناولت قضية إيجاد العالم وتأويل هذه النصوص، وتقديم التعريفات والمعاني الفلسفية للمصطلحات التي استخدمتها الشريعة في هذا المجال ليصل بنا في النهاية إلى تصور موحد هو بمثابة الأرض المشتركة بين المادية الوضعية والمثالية الدينية في هذه القضية[٣].

إذن فليس من الأمانة ولا الموضوعية ما قام به بعض الباحثين من ذوي الاتجاه الذي يسمونه تنويريا من حشره في إطار التنوير بالمفهوم الوضعي والمادي والعلماني، فضلا عن اعتباره الأب الروحي للتنوير بهذا المفهوم[٤].

ولكن لابد من الاعتراف بأن الفلاسفة بشكل خاص قد تأثروا في قضية قدم العالم وحدوثه بالفلسفة الطبيعية أو العلم الطبيعي الذي كان متداولا في زمانهم، وأن العصور الحديثة قد شهدت طفرة علمية مذهلة وخطت خطوات

---

(١) المصدر السابق، ص ٢٠٤ وما بعدها.
(٢) انظر: بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، محمد يوسف موسى، ص٢١٠، ٢١١.
(٣) انظر: المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد، محمد عمارة، ص ٦١.
(٤) انظر: ابن رشد بين الغرب والإسلام، محمد عمارة، ط/ نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع-القاهرة، ٢٠٠٤م، ص٢٥، ٢٦.

متقدمة كفيلة بأن تغير مجرى البحث في هذه القضية، وإنه لمن المناسب أن تتم دراستها من خلال هذه المعطيات العلمية الحديثة، لاسيما من خلال ما يعرف بفلسفة العلم.

الخاتمة

بعد هذا التطواف خلال كتب المتكلمين والفلاسفة والبحث في ثنايا كلامهم عن رأي كل من الفريقين في هذه القضية التي تعد من أخطر القضايا الكلامية والفلسفية، وأكثرها إثارة للجدل بينهما لاسيما عند الفيلسوف الأندلسي الشهير ابن رشد، يمكننا أن نستخلص بعض النتائج أهمها:

١-أن قضية قدم العالم وحدوثه من القضايا الكلامية والفلسفية الشائكة والعميقة وليست واضحة أو بسيطة كما قد يبدو للناظر بادي الرأي، ومن ثم فهي تحتاج في بحثها إلى ذهن ثاقب وتركيز شديد وموضوعية وتجرد عن الهوى والتقيد بقيود التبعية الفكرية والمذهبية حتى يتمكن الباحث فيها من الوصول للحق بقدر الطاقة البشرية.

٢-أن كلا من المتكلمين والفلاسفة قد اتفقا على تصور معنى العالم، وعلى تصور مصطلحي القدم والحدوث وأقسامهما.

٣-أن هناك جدلا قويا وخلافا واسعا ثار بين الفريقين حول هذه المسألة كواحدة من أشد ميادين النزاع بينهما.

٤-أن ابن رشد وهو ذاك الفيلسوف الفقيه ذو المكانة المرموقة قد حاول جاهدا التقريب من وجهتي نظر الفريقين والتقليل من مساحة الخلاف فيها بتحرير محل النزاع حولها، وتصويره على أنه نزاع لفظي، واعتبار هذه القضية مجرد قضية جدلية اجتهادية لا يرقى الخلاف فيها إلى مستوى تكفير أحد الفيقين للآخر بسببها.

٥-أن هذه القضية مما يتجلى فيه حرص ابن رشد على التوفيق بين الشريعة والفلسفة لاسيما الفلسفة الأرسطية، وتقليل حجم الفجوة بينهما، شأنه في ذلك شأن أكثر الفلاسفة المسلمين.

٦-أن هذه القضية تعد نموذجا لمنهج التأويل عند ابن رشد حيث لجأ

من خلالها إلى تأويل بعض النصوص لتوافق ما يراه منطقيا أو متمشيا مع العقل.

٧–تجلت في هذه القضية براعة ابن رشد في استخدام المنهج النقدي في معالجتها، وتناول آراء كل من المتكلمين والفلاسفة حولها.

٨–تأكد من خلال هذه القضية ما عرف عنده بثنائية الحقيقة والتفريق بين ما ينبغي تقديمه للجمهور من العامة مما يناسب أفهامهم، وما يسوغ تقديمه للخاصة من ذوي العقول الفذة القادرة على التعمق الفكري، والاسترسال وراء الأدلة البرهانية.

٩–لجوء ابن رشد في كثير من القضايا إلى تعمد الغموض وعدم التصريح بحقيقة رأيه مما يحيطها بضبابية ينتج عنها اختلاف القراء والباحثين في فلسفته في تصور حقيقة موقفه.

١٠–أن القطع بحقيقة موقف ابن رشد من هذه القضية يبقى أمرا عسيرا إذا ما حاوله الباحث بأمانة وتجرد من الأحكام المسبقة والتعصبات المذهبية، ولعل من أهم ما يميز فلسفة ابن رشد هو قبولها لتعدد القراءات والتأويلات فتبقى على مر الأزمان ميدانا للبحث ومحلا للخلاف.

١١–أنه وبغض النظر عن الحكم النهائي على العالم بالقدم والحدث يبقى رأي ابن رشد له من الطرافة والإبداع ما له في منهجه في تناول هذه القضية واتخاذه مسلكا وسطا بين طرفي الخلاف.

ويمكن تقديم بعض التوصيات الفكرية من خلال هذا البحث كما يلي:

١–التخلص من القوالب الفكرية والتجرد من الأهواء والتبعية الفكرية والتعصب المذهبي والتحلي بالموضوعية في البحث الفكري والفلسفي للوصول إلى الحق وإصابة الحقيقية، والسلامة من الزلل والشطط الفكري.

٢–عدم التحامل على المخالف وعدم الوصول بالخلاف إلى الاندفاع

وراء بواعث التكفير بسبب افتراض سوء النية فيه أو بغية الانتصار للنفس وإثارة الدعايا ضده وتشويهه إلى غير ذلك من الأمور التي تخرج الخلاف الفكري عن سياقه إلى ميادين النزال الدموي، والتراشق اللفظي.

٣-التقيد بقيود النصوص الشرعية وتقديسها وعدم تعديها أو التعسف في تأويلها أو تحميلها فوق ما تحتمله من المعاني بغية الانتصار بها لمذهب معين أو رأي من الآراء، أو مهاجمة الرأي المخالف أو مذهب الخصم.

٤-أن يغرس الأساتذة والمربون في نفوس طلابهم قيم التجرد والموضوعية والأمانة العلمية والتخلص من الأهواء والعصبية المذهبية، وتعليمهم أن ميادين البحث الفكري لا تعرف الكلمة الأخيرة ولا تؤمن بالأحكام القاطعة النهائية، فذلك يتعارض مع طبيعة البحث الفكري الذي يتسم بالمرونة والقابلية للتعددية وقبول الآخر أو على الأقل إحسان فهمه.

٥-أن يهتم الباحثون في مجال الكلام والفلسفة بدراسة المشكلات الكلامية والفلسفية ومحاولة طرح رؤى وتصورات جديدة بتغيير زوايا النظر فيها، ومحاولة ربطها بالبحوث والكشوف العلمية الطبيعية الجديدة، حتى لا تصبح هذه الدراسات مجرد تجريدات عقلية بعيدة عن الواقع وعن الحقيقة، لاسيما في هذا العصر الذي يعرف بعصر العلم، والذي تقدمت فيه البحوث العلمية بشكل مذهل وغير مسبوق في تاريخ البشرية.

فهرس المصادر والمراجع

١- القرآن الكريم، تنزيل من حكيم حميد.

٢- آراء أهل المدينة الفاضلة، أبو نصر الفاربي، ط/ دار المشرق- بيروت، الثانية، بدون تاريخ.

٣- أبكار الأفكار في أصول الدين، سيف الدين الآمدي، تحقيق: أحمد محمد المهدي، ط/ مطبعة دار الكتب والآثار القومية-القاهرة، الثانية، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م.

٤- ابن رشد بين التبعية والاستقلال، رسالة ماجستير للباحث رفقي زاهر بكلية أصول الدين بالقاهرة.

٥- ابن رشد بين الغرب والإسلام، محمد عمارة، ط/ نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع-القاهرة، ٢٠٠٤م.

٦- ابن رشد سيرة وفكر .. دراسة ونصوص، محمد عابد الجابري، ط/ مركز دراسات الوحدة العربية-بيروت، الأولى، أكتوبر ١٩٩٨م.

٧- ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته، بحث بعنوان قدم العالم بين ابن رشد وتوما الإكويني، ماجد فخري، منشورات المجمع الثقافي، تونس ١٩٩٩م.

٨- ابن رشد الفيلسوف العالم، عبد الرحمن التليلي، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم-تونس، ١٩٩٨م.

٩- ابن رشد المتكلم، د. حسن الشافعي، ضمن مطبوعة الندوة التراثية الأولى في المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية عن ابن رشد الطبيب والفقيه والفيلسوف المنعقدة في الكويت ١٤١٥هـ-١٩٩٥م.

١٠- ابن رشد وفلسفته الدينية، محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية- القاهرة، الثانية، ١٩٦٩م.

١١- ابن سينا، أحمد فؤاد الأهواني، ط/ دار المعارف-القاهرة، الثانية.

١٢- الأربعين في أصول الدين، فخر الدين الرازي، ط/ مكتبة الكليات الأزهرية-القاهرة، الأولى ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.

١٣- أرسطو عند العرب، عبد الرحمن بدوي، ط/ مكتبة النهضة المصرية-القاهرة، الأولى، ١٩٤٧م.

١٤- الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، إمام الحرمين أبو المعالي الجويني، تحقيق: محمد يوسف موسى-علي عبد المنعم عبد الحميد، ط/ مطبعة السعادة-القاهرة، ١٣٦٩هـ-١٩٥٠م.

١٥- الأعلام،خير الدين الزركلي، ط/ دار العلم للملايين، الخامسة عشرة، ٢٠٠٢م.

١٦- الاقتصاد في الاعتقاد، أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الغزالي، ط/ دار الكتب العلمية-بيروت، الأولى، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م.

١٧- بداية جديدة للحوار حول الفكر والفلسفة الإسلامية، إبراهيم بسيوني، ط/ دار الأمين، الأولى، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.

١٨- بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس، أبو جعفر أحمد بن يحيى الضبي، ط/ دار الكاتب العربي-القاهرة، ١٩٦٧م.

١٩- بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، محمد يوسف موسى، ط/ دار المعارف بمصر-القاهرة، الثانية، بدون تاريخ.

٢٠- تاريخ الفلسفة العربية، جميل صليبا، ط/ دار الكتاب اللبناني- بيروت، الثانية، ١٩٧٠م.

٢١- تاريخ الفلسفة في الإسلام، ت، ج، دي بور، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريدة، ط/ مكتبة النهضة المصرية، الخامسة، بدون تاريخ.

٢٢- تاريخ الفلسفة في الإسلام، هنري كوريان،ترجمة: نصير مروة، حسن قبيسي، ط/ عويدات للنشر والطباعة-بيروت، الثانية، ١٩٩٨م.

٢٣- تأملات في فلسفة ابن رشد، بركات محمد مراد، ١٩٨٤م.

٢٤- تحقيق الكلام في قدم العالم وحدوثه بين الفلاسفة والمتكلمين، أحمد إسماعيل إبراهيم التل، ط/ بدون، ٢٠٠٨-٢٠٠٩م.

٢٥- التعريفات، الشريف علي بن محمد الجرجاني، ط/ دار الكتب العلمية-بيروت، الأولى، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.

٢٦- التكملة لكتاب الصلة، محمد بن عبد الله بن أبي بكر القضاعي المعروف بابن الأبار، تحقيق: عبد السلام الهراس، ط/ دار الفكر للطباعة-لبنان، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م.

٢٧- تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، ط/ مؤسسة الكتب الثقافية –لبنان، الأولى، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.
٢٨- تهافت التهافت،ابن رشد، تحقيق: سليمان دنيا، ط/ دار المعارف- القاهرة، الأولى، ١٩٦٤م.
٢٩- تهافت الفلاسفة، أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الغزالي، تحقيق: سليمان دنيا، ط/ دار المعارف بمصر-القاهرة، الثانية، ١٩٥٥م.
٣٠- التوحيد، أبو منصور الماتريدي، تحقيق: فتح الله خليف، ط/ دار الجامعات المصرية-الإسكندرية.
٣١- التوقيف على مهمات التعاريف، زين الدين عبد الرؤوف المناوي، ط/ عالم الكتب-القاهرة، الأولى، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م.
٣٢- الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، محمد البهي، ط/ دار غريب للطباعة-القاهرة، السادسة، ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م.
٣٣- دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، جمال المرزوقي، ط/ الآفاق العربية-القاهرة، الأولى، ١٤٢١هـ-٢٠٠١م.
٣٤- الديباجالمذهبفيمعرفةأعيانعلماءالمذهب،برهان الدين ابن فرحون اليعمري، تحقيق: محمد الأحمدي أبو النور، ط/ دار التراث للطبع والنشر-القاهرة.
٣٥- رسائل ابن سينا في الحكمة والطبيعيات، الشيخ الرئيس أبو علي بن سينا، ط/ مطبعة الجوائب-قسطنطينية، الأولى، ١٢٩٨م.

٣٦- رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق: محمد عبد الهادي، ط/ دار الفكر العربي-القاهرة، ١٩٥٠م.
٣٧- رسالة في معرفة النفس .. النفس الناطقة ، منشورة مع أحوال النفس، ابن سينا، تحقيق: أحمد فؤاد الأهواني، ط/ القاهرة ١٩٥٢م.
٣٨- شرح المقاصد في علم الكلام، سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، ط/ دار المعارف النعمانية-باكستان، ١٤٠١هـ-١٩٨١م.
٣٩- الشفاء، الشيخ الرئيس ابن سينا، تحقيق: محمود قاسم، ط مطبعة وزارة الثقافة-القاهرة ١٩٦٩م.
٤٠- العبر في خبر من غبر، أبو عبد الله شمس الدين الذهبي، تحقيق: محمد السعيد بسيوني زغلول، ط/ دار الكتب العلمية-بيروت.
٤١- عيونالأنباءفيطبقاتالأطباء،أبو العباس بن أبي أصيبعة، تحقيق: نزار رضا، ط/ دار مكتبة الحياة-بيروت.
٤٢- غاية المرام في علم الكلام، سيف الدين الآمدي، تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف، ط/ المجلس الأعلى للشئون الإسلامية-القاهرة.
٤٣- الغنية في أصول الدين، أبو سعيد عبد الرحمن النيسابوري المتولي الشافعي، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، ط/ مؤسسة الكتب الثقافية، الأولى، ١٤٠٦هـ-١٩٨٧م.

٤٤- الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم، ط/ مطبعة صبيح- القاهرة، ١٣٤٨م.

٤٥- فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، أبو الوليد ابن رشد، ط/ دار المشرق-بيروت، الثانية.

٤٦- فصوص الحكم، أبو نصر الفارابي، ضمن كتاب الثمرة المرضية في المسائل الفارابية، ليدن ١٨٨٩م.

٤٧- الفلسفة الإسلامية، أحمد فؤاد الأهواني، ط/ الهيئة المصرية العامة للكتاب-القاهرة، ١٩٨٥م.

٤٨- الفلسفة الإسلامية بين الندية والتبعية، جمال المرزوقي، ط/ دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، الأولى، ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م.

٤٩- الفلسفة الإسلامية في المشرق، فيصل بدير عون، ط/ دار الثقافة للنشر والتوزيع-القاهرة.

٥٠- الفلسفة الإسلامية وأعلامها، يوسف فرحات، ط/ بدون.

٥١- الفلسفة العربية الإسلامية، أرثور سعدييف، توفيق سلوم، ط/ دار الفرابي-بيروت، الأولى، ٢٠٠٠م.

٥٢- الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية، عبد الرحمن بدوي، ط/ دار المعارف للطباعة والنشر-سوسة، تونس.

٥٣- الفيلسوف ابن رشد مفكرا عربيا ورائدا للاتجاه العقلي، عاطف العراقي، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية-القاهرة، ١٩٩٣م.

٥٤- الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد، محمود قاسم، ط/ مكتبة الأنجلو المصرية-القاهرة.

٥٥- قدم العالم بين ابن رشد وتوما الإكويني، ماجد فخري، ضمن مجموعة دراسات بعنوان ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته، إصدار المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم والمجمع الثقافي بأبو ظبي، الأولى، ١٩٩٩م.

٥٦- قواعد العقائد، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، تحقيق: موسى محمد علي، ط/ عالم الكتب-لبنان، الثانية، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.

٥٧- الكليات، أبو البقاء الكفوي، تحقيق: عدنان درويش، محمد المصري، ط/ مؤسسة الرسالة-بيروت.

٥٨- المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد، محمد عمارة، ط/ دار المعارف-القاهرة، الثانية.

٥٩- المسائل الفلسفية والأجوبة عنها، الفارابي، ضمن كتاب المجموع، مطبعة السعادة-القاهرة، ١٩٠٧م.

٦٠- المعجب في تلخيص أخبار المغرب، محيي الدين عبد الواحد المراكشي، تحقيق: صلاح الدين الهواري، ط/ المكتبة العصرية-بيروت، الأولى، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٦م.

٦١- المعجم الفلسفي، جميل صليبا، ط/ الشركة العالمية للكتاب-بيروت، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م.

٦٢- موسوعة الفلسفة، عبد الرحمن بدوي، ط/ المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الأولى، ١٩٨٤م.
٦٣- مناهج الأدلة في عقائد الملة، ابن رشد،تحقيق: محمود قاسم، ط/ مكتبة الأنجلو المصرية-القاهرة، الثانية، ١٩٦٤م.
٦٤- المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، عاطف العراقي، ط/ دار المعارف-القاهرة، الثانية، ١٩٨٤م.
٦٥- المواقف، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، ط/ دار الجيل-بيروت، الأولى، ١٩٩٧م.
٦٦- النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، الشيخ الرئيس أبو علي بن سينا، ط/ مكتبة مصطفى البابي الحلبي، الثانية، ١٩٣٨م.
٦٧- النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، عاطف العراقي، ط/ دار المعارف-القاهرة، الرابعة، ١٩٨٤م.
٦٨- النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية، محمد عبد الهادي أبو ريدة، ط/ القاهرة، الثانية، ١٩٨٩م.
٦٩- نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توما الإكويني، محمود قاسم، ط/ مكتبة الأنجلو المصرية-القاهرة.
٧٠- نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، شهاب الدين التلمساني، تحقيق: إحسان عباس، ط/ دار صادر-بيروت، الأولى، ١٩٨٦م.